Die Eziden und das Ezidentum

Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion

Şefik Tagay | Serhat Ortaç

Landeszentrale für politische Bildung Hamburg

Hamburg

Die Eziden und das Ezidentum

Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion

Şefik Tagay | Serhat Ortaç

Die Eziden und das Ezidentum

Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion

Şefik Tagay | Serhat Ortaç

Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg

Dieses Buch ist den Opfern,
deren Hinterbliebenen
sowie allen Überlebenden
des am 03.08.2014 begonnenen
Shingal-Völkermords
gewidmet.

Die Landeszentrale für politische Bildung ist Teil der Behörde für Schule und Berufsbildung der Freien und Hansestadt Hamburg. Ein pluralistisch zusammengesetzter Beirat sichert die Überparteilichkeit der Arbeit.

Zu den Aufgaben der Landeszentrale gehören:
– Herausgabe eigener Schriften
– Erwerb und Ausgabe von themengebundenen Publikationen
– Koordination und Förderung der politischen Bildungsarbeit
– Beratung in Fragen politischer Bildung
– Zusammenarbeit mit Organisationen und Vereinen
– Finanzielle Förderung von Veranstaltungen politischer Bildung
– Veranstaltung von Rathausseminaren für Zielgruppen
– Öffentliche Veranstaltungen

Unser Angebot richtet sich an alle Hamburger-innen und Hamburger. Die Informationen und Veröffentlichungen können Sie während der Öffnungszeiten des Informationsladens abholen. Gegen eine Bereitstellungspauschale von 15 € pro Kalenderjahr er halten Sie bis zu 5 Bücher aus einem zusätzlichen Publikationsangebot.

Die Landeszentrale Hamburg arbeitet mit den Landeszentralen der anderen Bundesländer und der Bundeszentrale für politische Bildung zusammen. Unter der gemeinsamen Internet-Adresse www.hamburg.de/politische-bildung werden alle Angebote erfasst.

Die Büroräume befinden sich in der Dammtorstraße 14, 20354 Hamburg; Ladeneingang Dammtorwall 1

Öffnungszeiten des Informationsladens:
Montag bis Donnerstag: 12:30 Uhr bis17:00 Uhr,
Freitag: 12:30 Uhr bis 16:30 Uhr

In den Hamburger Sommerschulferien:
Montag bis Freitag: 12:00 Uhr bis 15:00 Uhr

Erreichbarkeit:
Telefon: (040) 4 28 23-48 08
Telefax: (040) 4 28 23-48 13
E-Mail: PolitischeBildung@bsb.hamburg.de
Internet: www.hamburg.de/politische-bildung

Die Autoren dieser Publikation haben die Bildrechte eingeholt. Sollte dies nicht in allen Fällen möglich gewesen sein, bitten wir die Rechteinhaber, sich an die Landeszentrale zu wenden.
© Landeszentrale für politische Bildung; Hamburg 2016.

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die der Übersetzung, der Sendung in Rundfunk und Fernsehen und der Bereitstellung im Internet.

Projektleitung / Redaktion:
Abut Can

Gestaltung / Illustrationen und Herstellung:
Anat Frumkin

Landkarte:
Michael Teßmer, gwf-ausstellungen Hamburg

Abbildungen Umschlag:
Bilder: picture alliance / AA, AP Images
Collage: Anat Frumkin

Druck:
Hartung Druck + Medien GmbH

ISBN: 978-3-946246-03-9

Danksagung

Über die Religion der Eziden in Deutschland ist nur wenig bekannt, obwohl hier die weltweit größte Diasporagemeinschaft lebt. Umso bedeutsamer sind daher Einführungsbücher über die Eziden und das Ezidentum wie das vorliegende Werk. Der Landeszentrale für politische Bildung Hamburg danken wir ganz herzlich für die Möglichkeit, die Eziden einem breiteren Publikum bekannt zu machen. Wir möchten damit einen Beitrag zur Aufklärung über die Eziden und das Ezidentum leisten. Wir sind ferner hoffnungsfroh, durch dieses Buch den interreligiösen und interkulturellen Dialog zu fördern, die Öffentlichkeit für den an den Eziden begangenen Völkermord in Shingal zu sensibilisieren und damit schließlich auch das demokratische und politische Bewusstsein der Bevölkerung zu stärken.

Allen, die zum Gelingen dieses Buches beigetragen haben, sei herzlich gedankt. Herrn Cengiz Sevim danken wir für seine wertvollen Hinweise zu Auslegungsfragen der ezidischen religiösen Lehre. Außerdem möchten wir uns bei Frau Melav Bari, Frau Marion Lindner, Frau Anja Breidenstein, Frau Rebecca Heinrich und Herrn Matthias Lühr für das gründliche und konstruktive Korrekturlesen des Manuskriptes ganz herzlich bedanken. Unser tief empfundener Dank gilt in ganz besonderer Weise unserem Redakteur Abut Can für seine hervorragende Unterstützung und Begleitung.

Şefik Tagay und Serhat Ortaç
Essen und Detmold im März 2016

Vorwort

Leserinnen und Leser von Karl May kennen die Eziden als „Dschesidi“ aus seinen Büchern im sechsbändigen Orientzyklus „Durch die Wüste“ (1881) und „Durchs wilde Kurdistan“ (1882). Der Erfolgsautor May bringt die schwierigen Lebensbedingungen der Eziden mit viel Empathie zum Ausdruck. (In der deutschen Literatur werden sie häufig auch als „Jesiden“ oder „Yeziden“ bezeichnet.) Relativ abseits der Aufmerksamkeit der Weltbevölkerung lebten die Eziden bereits seit vielen Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung in ihrer angestammten Heimat rund um das Shingal-Gebirge. Dort war ihre Existenz jedoch stets bedroht durch politische und religiöse Unterdrückung und Massenmorde in unterschiedlichen Epochen ihrer Geschichte. Erst mit den Verbrechen der Terrormiliz „Islamischer Staat“ (IS) rückten sie schlagartig in den Fokus der Weltöffentlichkeit.

Bei dem Überfall des IS in der irakischen Stadt Mosul im Juni 2014 wurden massenweise Menschen durch die Terrormiliz auf brutalste Art exekutiert: assyrische-aramäische Christen, Kurden, Schabak, Mandäer, Turkmenen, schiitische Muslime aber auch viele liberale Sunniten. Im Gegensatz zu den Eziden wurden die Christen als Angehörige einer Offenbarungsreligion vor die zynische Alternative gestellt, entweder zum Islam zu konvertieren oder eine „Dschizya“ (Kopfsteuer) zu entrichten. Andernfalls drohe ihnen die Hinrichtung. Zuvor waren ihre Häuser mit einem arabischen N (ن) für *Nasara* (Nazarener) markiert worden.

Doch die Eziden hatten diese vermeintliche „Wahl“ nicht. Als die Terrormiliz am 3. August 2014 den Distrikt Shingal und die gleichnamige Stadt in der nordirakischen Provinz Ninive einnahm, richtete sie ein Blutbad unter der ezidischen Bevölkerung an. Für den IS gelten die Eziden als „Häretiker“, „Polytheisten“ oder „Götzenanbeter“, deren Vernichtung legitim ist. Deshalb gab es für sie keine „Alternative“. Tausende Männer und Heranwachsende, aber auch Kinder wurden hingerichtet, ebenso viele Mädchen und Frauen entführt und teilweise

zwangsislamisiert; viele wurden Opfer sexueller Gewalt und auf Märkten als Sklavinnen verkauft. Das Schicksal weiterer tausender Mädchen und Frauen ist bis heute ungeklärt. Die schrecklichen Bilder und Berichte aus jener Zeit führten uns unmittelbar die menschliche Tragödie und humanitäre Katastrophe vor Augen.

Das Europäische Parlament hat am 4. Februar 2016 in einer Resolution die Verbrechen der Terrormiliz IS an den Eziden und anderen religiösen und ethnischen Minderheiten als systematischen Völkermord verurteilt. Zuvor hatten die Vereinten Nationen in einem am 13. März 2015 veröffentlichten Bericht der Terrormiliz IS Völkermord und Verbrechen gegen die Menschlichkeit an der Minderheit der Eziden im Irak vorgeworfen.

Viele Menschen in Deutschland stellen daher die Fragen: Wer sind die Eziden, und was ist das Ezidentum? Woran glauben sie? Und warum wurden sie kollektiv Opfer eines systematischen Verbrechens?

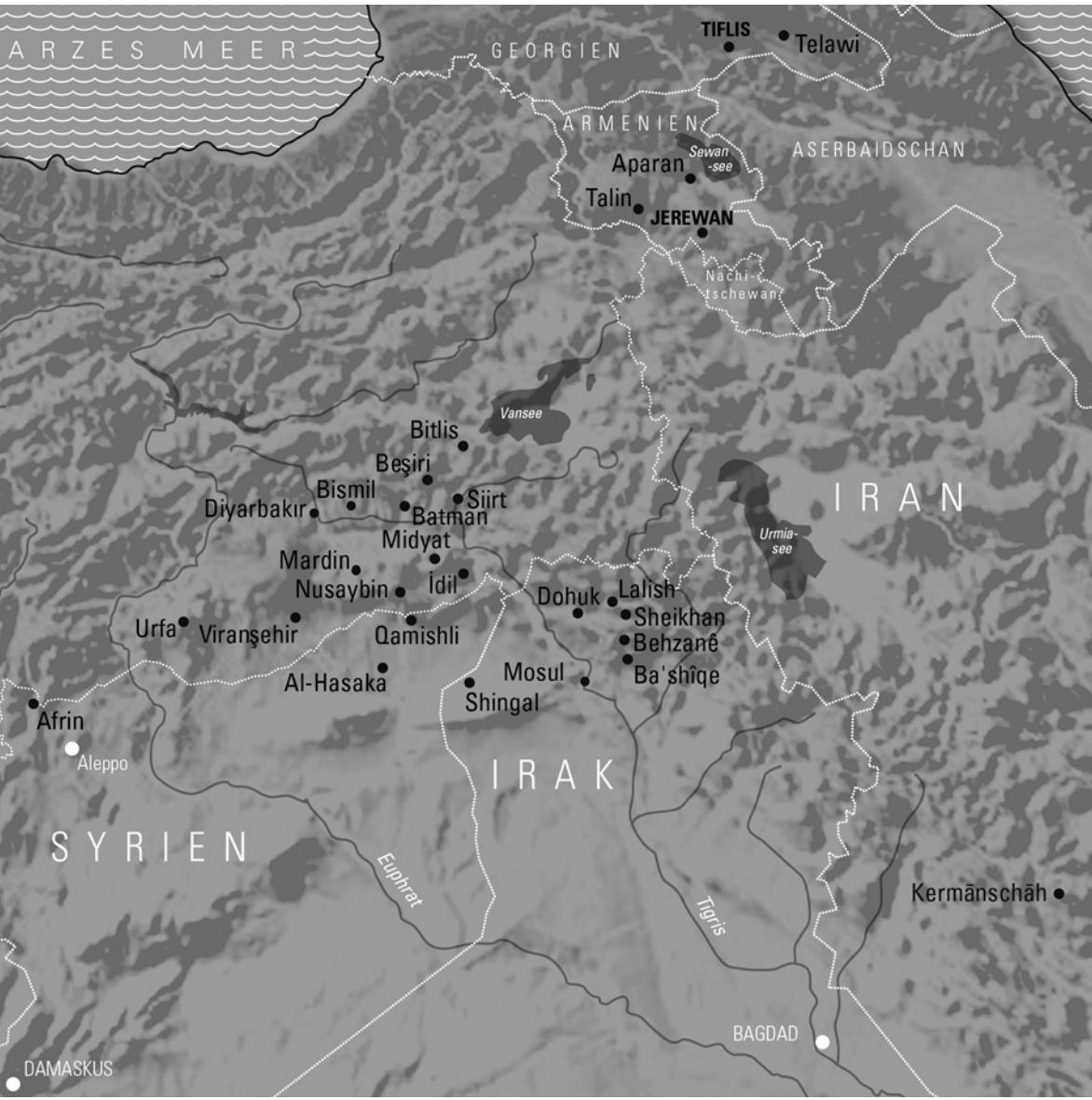
Die Landeszentrale für politische Bildung Hamburg möchte Antworten auf diese wichtigen Fragen ermöglichen und hat Şefik Tagay und Serhat Ortaç, die als international anerkannte Persönlichkeiten der ezidischen Glaubensgemeinschaft und Vorsitzende der Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen (GEA) aktiv sind, um Stellungnahme gebeten. Sie erläutern und diskutieren in der vorliegenden Publikation die Geschichte und Gegenwart des Ezidentums. In einem gesonderten Kapitel zum Völkermord in Shingal beschreiben sie die Folgen der Vertreibung und Flucht und die kollektiven Traumata.

Auch in Deutschland, das infolge des Anwerbeabkommens mit der Türkei von 1961 und der Aufnahme von vielen ezidischen Flüchtlingen nach dem Militärputsch in der Türkei von 1980, zur zweitwichtigsten Heimat der Eziden wurde, war diese Glaubensgemeinschaft nur in kleinen Kreisen bekannt. Inzwischen leben etwa 100.000 Ezidinnen und Eziden in Deutschland. In einem weiteren Kapitel dieses Buches wird das gesellschaftliche Leben der Eziden mit den vielfältigen Transformationsprozessen in Deutschland vorgestellt.

Möge dieses Werk auf die Fragen der Gesellschaft zur Geschichte und Gegenwart des Ezidentums sowie über das große Leid dieser verfolgten Gemeinschaft fundierte Kenntnisse vermitteln und zum Verständnis der ethnischen, kulturellen und religiösen Vielfalt der Bevölkerung in unserem Land einen Beitrag leisten.

Abut Can
Wissenschaftlicher Referent
der Landeszentrale für politische Bildung Hamburg

Siedlungsgebiete der Eziden im Nahen Osten (heute)


ARZES MEER
GEORGIEN
TIFLIS
Telawi
ARMENIEN
Sewan -see
ASERBAIDSCHAN
Aparan
Talin
JEREWAN
Nachi-tschewan
Vansee
Bitlis
Beşiri
Bismil
Siirt
Diyarbakır
Batman
Midyat
IRAN
Urmia-see
Mardin
Nusaybin
İdil
Dohuk
Lalish
Sheikhan
Urfa
Viranşehir
Qamishli
Behzanê
Ba'shîqe
Mosul
Al-Hasaka
Shingal
Afrin
Aleppo
IRAK
SYRIEN
Euphrat
Tigris
Kermānschāh
BAGDAD
DAMASKUS

Inhalt

1. Warum dieses Buch? 21

2. Wer sind die Eziden? Was ist das Ezidentum? 29
2.1. Geographie 29
2.2. Bedeutung des Namens 32
2.3. Ursprung und Entwicklung der Religion 36
2.4. Geschichte 44
2.4.1. Leben und Wirken Scheich Adis 44
2.4.2. Geschichte der Eziden seit Scheich Adi 47
2.5. Glaubenssystem 54
2.5.1. Schöpfungsgeschichte, Gottesglaube und Engellehre 54
2.5.2. Tausi Melek 57
2.5.3. Oralität und heilige religiöse Texte 61
2.5.4. Seelenwanderung 65
2.5.5. Philosophie 66
2.5.5.1. Toleranz gegenüber anderen Religionen 66
2.5.5.2. Vernunft und Ethik 66
2.6. Gesellschaft 68
2.7. Heilige Stätten und Symbole 74
2.7.1. Lalish 74
2.7.2. Pfauen-Symbol 78
2.8. Traditionen und Bräuche 78
2.8.1. Nichtperiodische Riten (Lebenszyklus) 79
2.8.1.1. Bisk 79
2.8.1.2. Mor kirin 80
2.8.1.3. Beschneidung (*sinet*) 80
2.8.1.4. Hochzeit 81
2.8.1.5. Scheidung 82
2.8.1.6. Begräbnis 82
2.8.2. Periodische Riten: Feste und Fasten (Jahreszyklus) 85
2.8.2.1 Neujahrsfest (*Çarşema Sor*) 85
2.8.2.2. Scheich-Adi-Fest (*Cimaʿiya Şêxʿadi*) 86
2.8.2.3. Ezid-Fest (*Îda Êzî*) 87

2.8.2.4. Batizmî 88
2.8.2.5. Xidir-Ilyas-Fest (*Îda Xidir Ilyas*) 89
2.8.2.6. Fasten 89
2.8.2.7. Gebete 89
2.8.3. Gebote und Tabus 90

3. Eziden in Deutschland 93
3.1. Migrationsgeschichte und Gegenwart 93
3.2. Transformationsprozesse und Integration 96
3.2.1. Integration und Bildungsrate 96
3.2.2. Qualitative Studie in Deutschland 98
3.2.3. Von der oralen Tradition zur Buchreligion 99
3.2.4. Kollektivistische und individualistische Gesellschaftsmodelle und ihre Vereinbarkeit miteinander 103
3.3. Ezidische Identität(en) in der Diaspora 109
3.3.1. Verschiedene Dimensionen der Identität(en) 109
3.3.1.1. Religion (*Miletê Tawîsî Melek*) 111
3.3.1.2 Ethnie (verwandtschaftliche Gemeinsamkeit) 112
3.3.1.3. Geschichte (Schicksalsgemeinschaft) 113
3.3.1.4. Gesellschaft (Kastenwesen) 114
3.3.1.5. Kultur (Rituale, Bräuche, Traditionen) 115
3.3.1.6. Sprache (Kurmancî-Kurdisch) 115
3.3.1.7. Zwischenergebnis 116
3.3.2. Empirische Studien zur ezidischen Identität 117
3.3.2.1. Ezidisches Identitäts-Inventar (EZI) 117
3.3.2.2. Studie 1: Studie zu den Dimensionen ezidischer Identität 118
3.3.2.3. Studie 2: Qualitative Studie zur Typologie ezidischer Identität vor dem Shingal-Völkermord 124
3.3.2.4. Studie 3: Studie zur ezidischen Identität nach dem Shingal-Genozid 124
3.3.2.5. Vergleich der vor und nach dem Shingal-Völkermord erhobenen Daten 125
3.4. Gemeinden, Vereine und sonstige Organisationen 138
3.4.1. Regionale und überregionale Organisationen 138
3.4.2. Aufgabenwahrnehmung durch die Organisationen 140
3.4.3. Ziele der Organisationen 141

3.5. Gesellschaftliche Herausforderungen 142
3.5.1. Rolle der Frau 142
3.5.2. Sichtbarkeit und Kenntnis des Ezidentums 143
3.5.3. Einheit der Eziden 144
3.5.4. Wertekonflikt zwischen jung und alt 145
3.5.5. Bedeutung der Bildung 146
3.5.6. Zukunft des Ezidentums aus Sicht der Eziden 147
3.5.7. Rolle der ezidischen Geistlichen in der Moderne 148

4. Der Shingal-Genozid und seine Folgen 151
4.1. Ideologie und Ziele des Islamischen Staates (IS) 151
4.2. Ereignisse seit dem 03.08.2014 153
4.3. Völkerstrafrechtliche Ahndung des Genozids 160
4.3.1. Tötung von Mitgliedern der Gruppe 161
4.3.2. Verursachung von schwerem körperlichem oder seelischem Schaden an Mitgliedern der Gruppe 162
4.3.3. Vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen 163
4.3.4. Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind 163
4.3.5. Gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe 165
4.3.6. Vernichtungsabsicht 165
4.3.7. Völkerstrafrechtliche Folgen des Genozids 169
4.3.7.1. Strafverfolgung vor nationalen Gerichten 170
4.3.7.2. Strafverfolgung vor internationalen Gerichten 170
4.3.7.3. Strafverfolgung vor Gerichten anderer Staaten 172
4.3.8. Exkurs: Maßnahmen nach Kapitel VII der Charta der Vereinten Nationen 173
4.4. Der Shingal-Genozid im Kontext der ezidischen Geschichte 173
4.5. Perspektiven für die Eziden aus Shingal 176

5. Zusammenfassung und Ausblick 179
Glossar 189
Literatur 197

Hinweise zur Schreibweise und Aussprache von Kurmancî-Begriffen

Kurmancî		Aussprache	Beispiel
A	a	langes a	Adler
B	b	deutsches b	Bild
C	c	dsch	Dschungel
Ç	ç	tsch	Tscherkessen
D	d	deutsches d	Dach
E	e	kurzes e	Ecke
Ê	ê	langes e	Esel
F	f	deutsches f	Flug
G	g	deutsches g	Gabe
H	h	deutsches h	Hof
İ	i	kurzes e	Bitte
Î	î	langes i	Spiel
J	j	französisches j	Journal
K	k	französisches c	Cafe
L	l	deutsches l	Lauf
M	m	deutsches m	Magen
N	n	deutsches n	Nil
O	o	langes o	Ober
P	p	französisches p	Peine
Q	q	arabisches q	Naqschbandiya
R	r	gerolltes r	Rolle
S	s	doppeltes s	wissen
Ş	ş	deutsches sch	Schule
T	t	deutsches t	Tafel
U	u	kurzes u	Kur
Û	û	langes u	suchen
V	v	deutsches w	Wirbel
W	w	englisches w	well
X	x	deutsches ch	Bach
Y	y	deutsches j	Jagd
Z	z	stimmhaftes s	Sonne

1. Warum dieses Buch?

Nachdem die Eziden jahrhundertelang allenfalls einem kleinen und überschaubaren Kreis von Wissenschaftlern und Forschungsreisenden ein Begriff waren, rückten sie ab dem 03.08.2014 schlagartig in den Fokus der Weltöffentlichkeit. Denn seit diesem Tag sind die im nordirakischen Shingal lebenden Eziden Opfer eines systematischen Völkermordes durch den sog. Islamischen Staat (IS) geworden. Die Welt wurde Zeuge, wie mehrere tausend Menschen auf bestialische Art und Weise gefoltert und hingerichtet wurden, unzählige Menschen wurden schwer verletzt, mehrere tausend Mädchen und Frauen wurden verschleppt, vergewaltigt und auf Märkten als Sklavinnen verkauft. Das Schicksal tausender junger Mädchen und Frauen ist bis heute ungeklärt. Viele Dörfer und religiöse Stätten in Shingal wurden zerstört. Nahezu die gesamte Zivilbevölkerung floh vor den IS-Terroristen und fand vorläufig Schutz in notdürftig errichteten Flüchtlingslagern in der Autonomen Region Kurdistan im Nordirak sowie im Südosten der Türkei und im Nordosten Syriens. Viele hundert Menschen, insbesondere Kleinkinder und Greise, überlebten die Strapazen der Flucht über die kargen Berge in der glühenden Sommerhitze nicht. Die wirtschaftliche, politische und kulturelle Lebensgrundlage der Eziden in Shingal, dem größten homogen besiedelten Gebiet der Religionsgemeinschaft, wurde mit einem Schlag zerstört. Selbst wenn Shingal wieder vollständig von der Herrschaft des IS befreit würde, wäre ungewiss, ob die Eziden in ihre Heimat zurückkehren könnten. Angesichts der Staatszerfallprozesse im Irak und in Syrien und der dadurch bedingten und begünstigten kriegerischen Auseinandersetzungen ist ein sicheres Leben für die Zivilbevölkerung, vor allem aber für die Minderheiten, gegenwärtig nicht gewährleistet.

Obwohl der Terrorismus des IS sich auch gegen andere Ethnien und nicht-sunnitische Religionsgemeinschaften richtet, etwa gegen Schabak, Mandäer, assyrisch-aramäische Christen und turkmenische Schiiten, hat die systematische Verfolgung und Vernichtung der Eziden eine Dimension erreicht, die von den Vereinten Nationen (Vereinte Nationen 2015, S. 15) und Menschenrechtsorganisationen (Institute for International Law and Human Rights 2015, S. 34) übereinstimmend als Genozid im völkerstrafrechtlichen Sinne qualifiziert wurde. Dabei reiht sich das Handeln des IS in eine unrühmliche Tradition der Unterdrückung und Verfolgung der Eziden ein. Soweit die Geschichte der Eziden sowie die ihrer Religion durch historische Quellen und mündliche Geschichtsüberlieferung rekonstruiert werden kann, ist sie eine Historie von staatlich angeordneten oder zumindest geduldeten systematischen Vernichtungsfeldzügen, Strafexpeditionen und religiöser, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Entrechtung und Marginalisierung. Gebrandmarkt als „Häretiker", „Ungläubige" und „Anbeter des Bösen" musste die Religionsgemeinschaft eine Vielzahl von Pogromen über sich ergehen lassen, durch welche die zahlenmäßig einst sehr starke Gemeinschaft im Laufe der Jahrhunderte immer weiter dezimiert wurde. Mit Wießner gesprochen ist die Geschichte der Eziden daher eine „Geschichte der Verfolgung, des Leidens, des heldenhaften Widerstandes, des langsamen Untergangs" (Wießner 1984, S. 40). Bereits während der langen osmanischen Herrschaft hatten im Dienste der Hohen Pforte stehende Mullahs im Rahmen von Fatwas die Eziden als Menschen bezeichnet, deren Blut im Namen Gottes vergossen und denen lediglich die Wahl zwischen der Bekehrung zum Islam oder dem Tod gelassen werden sollte. Mit der gleichen Argumentation zieht auch der IS gegen die Eziden zu Felde. Die Ereignisse seit dem 03.08.2014 sind daher nicht losgelöst von früheren Pogromen zu betrachten, sondern als deren Fortsetzung unter anderen Bedingungen und mit anderen Mitteln zu verstehen. In diesem Kontext stellt der Genozidforscher Dabag fest: „Genozide sind nämlich (…) immer in größere und längerfristige historische und gesellschaftliche Kontexte eingebunden. Die Ursachen eines Genozids können zumeist generationenübergreifend nachgezeichnet werden." (Dabag 2014).

Der Genozid an den Eziden und das dadurch entstandene Interesse der Weltöffentlichkeit an dieser kleinen jahrtausendealten Religionsgemeinschaft ließen deutlich werden, dass noch immer in vielen Teilen der Welt Stereotype und Klischees das Bild vom Ezidentum und seiner Glaubensanhänger beherrschen. Oftmals fehlen aber auch schlichtweg verlässliche Informationen über diese Religion. Viele fragen sich daher: Wer sind die Eziden? Woran glauben sie? Wo leben sie und warum werden sie verfolgt? Der Mangel an seriösen Informationen ist dabei nicht nur dem Umstand geschuldet, dass wir es bei den Eziden – global betrachtet – mit einer sehr kleinen Religionsgemeinschaft zu tun haben und das Interesse der Wissenschaft infolgedessen notgedrungen geringer ausfällt als beispielsweise bei den großen Weltreligionen. Es kommt noch hinzu, dass das Ezidentum erst seit etwa drei Jahrzehnten Gegenstand ernstzunehmender wissenschaftlicher Forschung ist. Bis in die 1990er Jahre hinein war die Perzeption des Ezidentums geprägt von pseudowissenschaftlichen Hypothesen, Vorurteilen und zahlreichen religionshistorischen und religionswissenschaftlichen Missdeutungen. Dieses Phänomen war nicht nur Spiegelbild, sondern Produkt der verzerrten Interpretation des Ezidentums durch nichtezidische Autoren. Retrospektiv war es nicht nur das Unbekannte oder das dem Ezidentum angeheftete Geheimnisvolle, das außenstehenden Interessierten, wie etwa europäischen Forschungsreisenden oder christlichen Missionaren im 18. und 19. Jahrhundert, den Zugang zur ezidischen Religion erschwerte und zu Fehlurteilen führte, sondern vor allem das Bedürfnis jener Interessierten, die ezidische Religion in ihnen bekannte theologische Kategorien einzuordnen. Als besonders unheilvoll erwies sich dabei die Apostrophierung der ezidischen Religion als „synkretistischer" Glaube, die unterschwellig immer den Eindruck vermittelte, die Religion sei gar nicht eigenständig, sondern eine Abspaltung oder Spielart anderer Religionen. Die Grundlage für eine solide Forschung wurde erst durch eine flächendeckende Publikation der heiligen religiösen Texte der Eziden ab Ende der 1970er Jahre gelegt. Zuvor wurden diese jahrhundertelang mündlich tradiert und ihr Inhalt vor Außenstehenden geheim gehalten. Auch wenn eine Kanonisierung der religiösen Texte bislang nicht erfolgte, so gewährt der Inhalt dieser Schriften doch einen detaillierten und erkenntnisreichen Einblick in die innersten Glaubensgrundsätze

der Religion und hilft dabei, die Ursprünge der Religion näher zu lokalisieren und ihre religionshistorische Entwicklung – so gut es eben geht – nachzuzeichnen. In den letzten Jahren sind ezidische Wissenschaftler und Intellektuelle ferner dazu übergegangen, die Grundlagen ihrer Religion und Geschichte intensiver zu studieren und darüber zu publizieren. So findet etwa seit 2012 im Turnus von jeweils zwei Jahren die weltweit größte wissenschaftliche Konferenz über die Eziden und das Ezidentum statt, die von der Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (GEA) in Deutschland ausgetragen wird und auf der renommierte Wissenschaftler aus dem In- und Ausland ihre Forschungsergebnisse einem breiteren Publikum präsentieren (vgl. GEA 2016).

Trotz dieser aus wissenschaftlicher Sicht positiven Entwicklungen steckt das Forschungsfeld „Ezidentum" insgesamt noch in den Kinderschuhen. Vor allem im deutschen Sprachraum besteht noch ein deutliches Informations- und Wissenschaftsdefizit, welchem durch die vorliegende Monographie ein Stück weit begegnet werden soll. Die Autoren dieses Werkes erheben dabei keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit. Es soll vielmehr im Rahmen einer allgemeinen Einführung ein holistisches und verständliches Bild davon vermittelt werden, wer die Eziden sind und was ihre Religion auszeichnet.

Beschreibungen ezidischer Glaubensvorstellungen und Geschichte nehmen sukzessive zu, nicht aber die empirische Untersuchung dieser. Mit diesem Buch verbinden die Autoren daher auch die Hoffnung, dass die wissenschaftliche Forschung über diese Gemeinschaft eine signifikante Belebung erfährt. Denn die Erforschung der ezidischen Religion kann entscheidend dazu beitragen, dass falsche Annahmen über die Religion abgebaut werden. Solche falschen Bilder und Vorurteile über die Eziden gibt es seit hunderten von Jahren. Sie waren und sind bis heute vielfach der Nährboden für Hass und Intoleranz, für Marginalisierung und Diffamierung, für Verfolgung und Vertreibung der Eziden im Nahen Osten. Sie sind zum Teil bis in die Gegenwart hinein hartnäckig im kollektiven Bewusstsein muslimischer und anderer Nachbarn der Eziden haften geblieben. Diese Ressentiments sind der Grund dafür, dass den Eziden in ihren Herkunftsstaaten

immer wieder die Daseinsberechtigung abgesprochen wird und sie verfolgt werden.

Dieses Buch wird im ersten Schwerpunkt die Eziden und das Ezidentum in den Bereichen Geographie, Geschichte, Glauben, Philosophie, Gesellschaft, Traditionen und Bräuche näher beschreiben. Das Hauptaugenmerk wird dabei auf die zentralen Glaubensinhalte sowie die periodischen und nichtperiodischen Rituale gelegt. Dabei wird aufgezeigt werden, dass das Ezidentum bislang insbesondere durch die Prinzipien der Oralität, also der mündlichen Überlieferung religiöser und geschichtlicher Inhalte, und Orthopraxie, dem richtigen Handeln, bestimmt wird.

Die größte ezidische Gemeinschaft in der Diaspora mit etwa 100.000 Glaubensanhängern lebt inzwischen in Deutschland. Die ezidische Diaspora ist hier mannigfaltigen und mehrdimensionalen Transformationsprozessen unterworfen. Mit den Formen und Auswirkungen dieser Transformationsprozesse beschäftigt sich der zweite Schwerpunkt dieser Monographie. Während Eziden in den traditionellen Herkunftsstaaten überwiegend in der Agrar- und Landwirtschaft tätig waren, leben sie hier unter den Bedingungen einer pluralistischen und individualistischen Industriegesellschaft, die ganz neue Herausforderungen an eine ursprünglich tribalistische und kollektivistisch orientierte Gemeinschaft formuliert. Die Erosion der dörflichen Struktur geht dabei einher mit einer Neuordnung der sozialen Ordnung und der Infragestellung traditioneller Werte und religiöser Überzeugungen. Die ezidische Gesellschaft befindet sich in einem dynamischen Veränderungsprozess, durch den die Prinzipien der Oralität und Orthopraxie immer stärkere Konkurrenz erfahren durch Anfänge einer Schriftpraxis und das Postulat einer orthodoxen Lehre (vgl. Allison 2001, S. 50). Es ist derzeit nicht absehbar, wie dieser Prozess die Diasporagemeinschaft nachhaltig verändern wird. Die Transformationen in der Diaspora haben natürlich auch Auswirkungen auf die Frage der Integration in die Mehrheitsgesellschaft, worauf der zweite Schwerpunkt dieses Buches ebenfalls eingehen wird. Dabei wird insbesondere dargestellt werden, dass der veränderte Stellenwert der Bildung in der ezidischen Gemeinschaft sich sowohl als Katalysator für die Integration der Eziden

in die Mehrheitsgesellschaft als auch als potenziell langfristige Stütze zur Wahrung der Religion erweisen kann.

Allgemein dominiert in den Bildern, die in Medien und Öffentlichkeit über Religionen in Deutschland gezeichnet werden, häufig die Vorstellung, eine Religionsgemeinschaft sei eine relativ homogene Gruppe, deren Anhänger sich durchgehend an gemeinsamen, von anderen Religionen klar abgrenzbaren Glaubensvorstellungen, religiösen Praktiken und religiösen Normen orientierten. Auch im sozialwissenschaftlichen Diskurs scheint die Idee der Einheitlichkeit von Gruppen im Mittelpunkt zu stehen, wenn beispielsweise eine eigene kollektive Identität von Gruppen betont wird. Dieses Buch soll ebenfalls dazu beitragen, die Frage der ezidischen Identität(en), auch anhand empirischer Daten, zu reflektieren.

Die Geschichte der Eziden ist seit Jahrhunderten eine Geschichte der Verfolgung, der Vertreibung und der Vernichtung durch eine Aneinanderreihung von Pogromen und Genoziden. In einem dritten Schwerpunkt sollen daher am Beispiel des seit dem 03.08.2014 an den Eziden aus Shingal betriebenen Völkermords die Folgen von Flucht, Vertreibung und kollektiven Traumata verdeutlicht werden. Dabei wird insbesondere auch die Frage aufzuwerfen sein, welche Zukunft die Eziden in den traditionellen Siedlungsgebieten haben. Diese Frage hat nicht nur für die Eziden, sondern auch für die orientalischen Christen Bedeutung. Wir wissen aus historischen Quellen und mündlichen Überlieferungen, dass die ezidische und christliche Gemeinschaft im Nahen Osten – mit dem gemeinsamen Schicksal, einer Minderheit anzugehören – sich stets fortwährende Hilfe zu Teil werden ließen. Für beide Gemeinschaften stellt sich die Frage, ob ein weiteres und vor allem sicheres Leben in den traditionellen Herkunftsstaaten möglich ist.

Abschließend erlauben sich die Autoren den folgenden Hinweis an die Leser ezidischen Glaubens: Da es sich vorliegend um ein Werk mit wissenschaftlichem Anspruch handelt und die Darstellung bestimmter Sachverhalte – gerade auch für bislang unkundige Leser und Interessierte – die Nennung des Namens des „Teufels“ erfordert

(was Eziden streng untersagt ist), können die Autoren an bestimmten Stellen auf diesen Begriff nicht verzichten. Anders kann die Verfolgungsgeschichte der Eziden nicht transparent und nachvollziehbar dargestellt werden. Dies soll ausdrücklich nicht als Geringschätzung der Eziden und ihrer Religion missverstanden werden.

2. Wer sind die Eziden? Was ist das Ezidentum?

2.1. Geographie

Die überwiegende Mehrheit der Eziden definiert sich ethnisch als Kurden. In der vorherrschenden wissenschaftlichen Literatur werden sie hinsichtlich ihrer Sprache, materiellen Kultur und Sozialorganisation ebenfalls zu den Kurden gezählt (Ackermann 2003, S. 161). Die Eziden bilden gleichwohl eine kleine Minderheit unter den mehrheitlich sunnitischen Kurden. Eziden sprechen (mit Ausnahme der Bevölkerung in Bahzanê und Ba'shîqe, in denen überwiegend Arabisch gesprochen wird) den nordkurdischen Dialekt *Kurmancî* als Muttersprache. Ihre traditionellen Siedlungsgebiete befinden sich innerhalb des Verbreitungsraumes der Kurden, die sich im Nordirak, im Nordosten Syriens, dem Südosten der Türkei und dem Westiran befinden. Weiterhin leben Eziden in Armenien und Georgien sowie in der Ukraine und in Russland. Der Großteil der aus der Türkei und Syrien stammenden Eziden, aber auch eine wachsende Anzahl der Eziden aus dem Irak, leben heute in der Bundesrepublik Deutschland, vereinzelt auch in den Vereinigten Staaten von Amerika, Frankreich, Belgien, Dänemark, Schweden, der Schweiz und Österreich.

Es gibt bis heute keine amtlich erhobene Statistik über die Zahl der Eziden. Die Schätzungen über die weltweite Population der Eziden reichen von sehr konservativen 200.000 (Guest 1993, S. VIII), über 600.000 (Açıkyıldız 2010, S. 34) und 800.000 (Tolan 2004, S. 13; vgl. auch Eißler 2015, S. 207) bis hin zu 800.000 bis 1.000.000 (Graichen 2015, S. 210). Wir selbst gehen davon aus, dass die Zahl der heute

noch lebenden Eziden weltweit zwischen 800.000 und 1.000.000 liegen müsste. Dies legen die Zahlen der aus Shingal geflüchteten Eziden (ca. 400.000 bis 450.000) ebenso nahe wie die demographische Entwicklung in den letzten vier Jahrzehnten in Westeuropa und im Kaukasus. Hier sind die Geburtenzahlen stetig angestiegen (vgl. *Tab. 1*).

Das Hauptsiedlungsgebiet der Eziden befindet sich in der nordirakischen Provinz Ninive, vor allem in den Distrikten Shingal und Sheikhan. Hier leben schätzungsweise zwischen 600.000 und 700.000 ezidische Glaubensanhänger (vgl. United States Department of State 2012, S. 2). Etwa 400.000 bis 450.000 Eziden lebten noch bis zum Beginn des ab dem 03.08.2014 einsetzenden Völkermords in der Region Shingal und stellten dort die Bevölkerungsmehrheit (sie leben mittlerweile mehrheitlich in Flüchtlingslagern im Nordirak, der Türkei und Syrien). Etwa 60.000 leben in der Region Sheikhan, weitere 50.000 in Dohuk (die Flüchtlinge aus Shingal nicht mit einbezogen). 80.000 Eziden leben in und um die Zwillingsstädte Bahzanê und Ba'shîqe. Circa 10.000 leben schließlich in Bagdad.

Die Zahl der in Deutschland lebenden Eziden, die größte Diasporagemeinde weltweit, ist realistischerweise auf etwa 100.000 zu veranschlagen (ausführliche Darstellung siehe *Kap. 3*). Die Mehrheit der Eziden lebt hier in den Bundesländern Niedersachsen (vor allem im Großraum Hannover und Celle sowie Oldenburg und Bremen), Nordrhein-Westfalen (vor allem in Ostwestfalen und am Niederrhein), in Hessen (insbesondere in Gießen und Frankfurt) sowie in Berlin.

In Russland, Georgien und Armenien leben heute insgesamt etwa 100.000 Eziden (vgl. Mossaki 2014). Die meisten armenischen Eziden leben in den Städten Aragat, Talin, Aparan und Aschtarak in der Region Aragazotn sowie in Etschmiadsin und Hoktember in der Region Armawir. Eine kleine Gruppe lebt schließlich in der armenischen Hauptstadt Jerewan. In Georgien leben Eziden überwiegend in der Hauptstadt Tiflis sowie in Telawi. Darüber hinaus leben einige Tausend Eziden in der Ukraine sowie in Usbekistan, Aserbaidschan und Turkmenistan (vgl. dazu Omarkhali 2013b).
In der Türkei leben heute nur noch einige hundert Eziden. Wegen

anhaltender religiöser Diskriminierung und staatlich geduldeter Verfolgung sind sie bis Ende der 1980er Jahre fast vollständig aus der Türkei geflohen und haben überwiegend in Deutschland als aus religiösen Gründen Verfolgte Asyl erhalten.

In Syrien lebten bis zum Ausbruch des syrischen Bürgerkriegs im Jahr 2011 noch etwa 15.000 Eziden (Açıkyıldız 2010, S. 34). Ihre Zahl dürfte sich signifikant reduziert haben. Die kriegerischen Umstände bewegten bislang rund vier Millionen Menschen aus Syrien zur Flucht. Die massive Bedrohung vor allem der von Kurden besiedelten Gebiete durch unterschiedliche Rebellen- und Terrorgruppen, in denen die Eziden überwiegend leben, lassen dies vermuten. Die Eziden aus Syrien stammen überwiegend aus der Region Kurd Dagh, die zwischen dem türkischen Gaziantep und dem syrischen Aleppo liegt, sowie der Region Cizire.

Im Iran gibt es eine kleine ezidische Gemeinschaft (schätzungsweise zwischen eintausend und mehreren tausend Personen), die überwiegend in der Stadt Kermānschāh lebt. Wegen der repressiven iranischen Religions- und Minderheitenpolitik bekennen sie sich nicht offen zu ihrem Glauben (Açıkyıldız 2010, S. 34; Uphoff 2013, S. 28). Über sie weiß man daher sehr wenig.

Land	**Zahl der Eziden (vor dem 03.08.2014)**
Irak	ca. 600.000 – 700.000
Deutschland	ca. 100.000
Russland	ca. 40.000
Armenien	ca. 30.000
Georgien	ca. 30.000
Syrien	ca. 10.000
Iran	ca. 1.000 – 3.000
Türkei	ca. 500
restliche Welt	ca. 50.000 – 100.000
Gesamtzahl der Eziden	**ca. 800.000 – 1.000.000**
Gesamtzahl der Kurden	**ca. 25 Millionen – 30 Millionen**

Tab. 1: Übersicht über die Population der Eziden weltweit (Schätzzahlen)

Wie aus der *Abbildung 1* zu entnehmen ist, leben heute weltweit rund 7,2 Mrd. Menschen auf der Welt. Mehr als 2,2 Mrd. Menschen gehören dabei dem Christentum an, 1,5 Mrd. dem Islam und an dritter Stelle folgt der Hinduismus mit rund 900 Millionen Angehörigen. Das Judentum, eine der ältesten Religionen, zählt weltweit rund 16 Millionen Glaubensangehörige. An dieser Statistik lässt sich ablesen, dass das Ezidentum mit seinen rund 1 Million Angehörigen gerade auch vor dem Hintergrund des Shingal-Völkermords existentiell gefährdet ist.

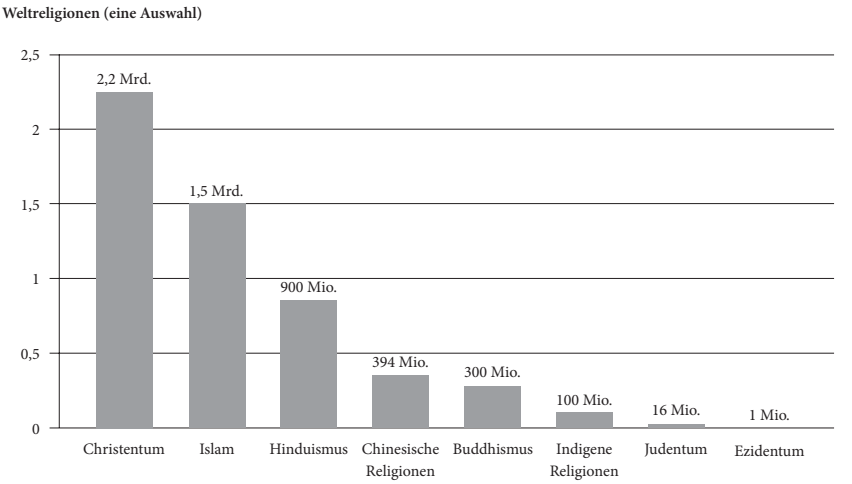


Abb. 1: Religionen und ihre Angehörigen in Zahlen (Encyclopaedia Britannica 2012).

2.2. Bedeutung des Namens

Eine global gültige Standardschreibweise der Eziden gibt es bis heute nicht. In älteren Publikationen aus dem deutschen Sprachraum wurde vielfach von den „Jeziden", „Jezidi/s" oder auch „Yaziden" gesprochen. In den letzten Dekaden waren dann die Begriffe „Yeziden" und „Jesiden" in deutschsprachigen Publikationen am prominentesten vertreten. Im englischen Sprachraum wird in der Regel der Name „Yezidis" oder „Yazidis" benutzt. Die in Deutschland lebenden Eziden gebrauchen inzwischen mehrheitlich den Begriff „Eziden".

Doch woher stammt der Name? Teilweise wird der Begriff *Êzîdî*, die Eigenbezeichnung der Eziden, auf den mittelpersischen Begriff *yaz(a)d* oder das kurdische Wort *yazdan*, was mit „Gott" oder „höchstes Wesen" übersetzt werden kann, zurückgeführt (vgl. Acıkyıldız 2010, S. 35). Teilweise wird auch eine Verbindung mit dem neupersischen Begriff *Izid* bzw. *Izad* (Engel) für denkbar erachtet (vgl. Acıkyıldız 2010, S. 35). Einleuchtender dürfte demgegenüber die etymologische Ableitung vom kurdischen Wort *Ezîdî* bzw. *Ezda(yî)* sein, was mit „der, der mich erschaffen hat", also „Schöpfer", übersetzt werden kann. Die große Mehrheit der ezidischen Vereine und Organisationen, die in den vergangenen Jahrzehnten in Deutschland gegründet wurden, wählt die Schreibweise „Eziden", weil sie jener kurdischen Selbstbezeichnung *Ezîdî* bzw. *Ezda(yî)* am nächsten kommt.

Bis heute wird die Hypothese vertreten, dass der Name der Eziden vom Umayyaden-Kalifen Yazid I. (644-683 n. Chr.) stamme, dem Sohn Muʿāwiyas I. (603-680 n. Chr.) (vgl. z.B. Kreyenbroek 1995, S. 27-28, 95). Yazid I. war von 680 bis zu seinem Tod der zweite Kalif der Umayyaden-Dynastie. Er ist bis heute eine der umstrittensten Herrschergestalten in der islamischen Geschichte. Sowohl in schiitischen als auch in sunnitischen Überlieferungen gilt Yazid I. als einer der verschwenderischsten Herrscher seiner Zeit, dem zudem Tyrannei und Weinanbau nachgesagt werden. Die Verbindung zwischen Yazid I. und den Eziden wird zum einen auf die Namensähnlichkeit zurückgeführt; die Eziden werden im Arabischen „al-Yazīdiyya" genannt. Zum anderen wird behauptet, dass die Kurden aus den Hakkari-Bergen, zu denen auch die Eziden gehören, Verehrer der Umayyaden-Dynastie gewesen seien (Kreyenbroek 1995, S. 28). Doch diese Hypothese ist aus mehreren Gründen nicht überzeugend (vgl. dazu Spät 2010, S. 114-115; Guest 1993, S. 32; Layard 1850, S. 300): Es ist richtig, dass in einer Reihe von ezidischen heiligen religiösen Texten von *Siltan* [Sultan] *Êzî(d)* die Rede ist. Doch weder die kurdische Bezeichnung als *Siltan* noch der Kontext, in dem *Siltan Êzî(d)* in den meisten religiösen Texten erwähnt wird, sprechen hier für eine rein historische Verbindung zwischen dem *Êzî(d)* der Eziden und dem Umayyaden-Kalifen Yazid I. Der kurdische Begriff für Kalif ist *Xelîf*, Sultan ist dagegen ein Herrschertitel ab dem 10. Jahrhundert, den Yazid I. naturgemäß nicht innehaben konnte. Aus

der oralen Tradition der Eziden kann abgeleitet werden, dass *Êzî(d)* eine mythische Figur darstellt, die Gott repräsentiert. Viele Eziden glauben daher auch, dass *Êzîd* der Name Gottes sei (Spät 2010, S. 114). Die Beschreibung Siltan *Êzî(d)*s in den heiligen religiösen Texten legt diesen Schluss durchaus nahe: So beginnt der „Qewl von Scheich Erebeg Entuş" (*Qewlê Şêx ʿErebegê Entûşî*) mit den Worten, dass *Siltan Êzî(d)* der König, der Vollendete sei (Kreyenbroek 1995, S. 274-275), wobei König (*Padşa*) ein Synonym zur Bezeichnung Gottes ist. Im „Qewl von Scheich Obekr" (Qewlê *Şêxubekir*) wird *Siltan Êzî(d)* nicht nur als König beschrieben, die sieben Engel werden sogar als die „Sieben Engel Siltan Êzîds" tituliert (Kreyenbroek 1995, S. 210-211), also als ihm untergeordnet beschrieben. Im „Qewl vom Glauben" (*Qewlê Îmanê*) wird *Siltan Êzî(d)* als Schöpfer der Welt geschildert (Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 83-89). Auch im „Qewl vom schwarzen Ferqan" (*Qewlê Qere Ferqan*) erscheint *Êzî(d)* als eine Gestalt, die bereits vor der Schaffung der Welt existierte, vor den Engeln und Heiligen (Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 94-103). Im „Qewl von Tausend und einem Namen" (*Qewlê Hezar û Yek Nav*) wird *Siltan Êzî(d)* genauso wie Gott als omnipräsent und als die scheinbaren Widersprüche in der Welt überwindende Kraft beschrieben (Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 74-82).

In anderen Texten wird der Name *Êzîd* auch synonym für den ezidischen Glauben als solchen verwendet. So heißt es zum Beispiel in dem Gebet „Das Glaubensbekenntnis" (*Şehda Dînî*), dass die Eziden „Anhänger des Namens Siltan Êzîds" seien (Kreyenbroek 1995, S. 226-227). Im „Qewl von der Mühle der Liebe" (*Qewlê Aşê Mihbetê*) wird *Siltan Êzî(d)* als „ezidischer Glaube" und „ezidische Religion" betitelt (Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 384). Der figurativ gebrauchte Begriff „Lamm des Sultan Êzîd" (*berxê Siltan Êzî*) wird bei einigen Ritualen rezitiert, um einen frommen rechtgläubigen Eziden zu beschreiben, so etwa beim Ritus des ersten Haareschneidens (*bisk),* dem *mor kirin* (einer taufenähnlichen Zeremonie) sowie bei der Totenwaschung (eingehend zu den Riten *Kap. 2.8.*).

Zwar gibt es in den heiligen religiösen Texten der Eziden auch Passagen, die eine Verbindung *Êzîds* zum Umayyaden-Kalifen Yazid

I. explizit herstellen, so etwa im „Großen Qewl" (*Qewlê Mezin*), in dem *Siltan Êzî(d)* als Sohn Muʿawiyas I. bezeichnet wird (Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 157-172). Für diese Erwähnung und auch die Aufnahme weiterer Persönlichkeiten aus dem islamischen Kulturraum gibt es aber eine einleuchtende wie naheliegende Erklärung: Die bis heute überlieferten heiligen religiösen Texte der Eziden wurden – weil sie mündlich überliefert wurden und eine schriftliche Kanonisierung nicht stattfand – im Laufe der Jahrhunderte immer wieder den soziokulturellen und politischen Gegebenheiten angepasst. Zu einem großen Teil stammen die *Qewlen*, der größte und wichtigste Teil der heiligen religiösen Texte, wohl aus der unmittelbaren Zeit nach dem Leben und Wirken Scheich Adis (1074-1162 n. Chr.), als die Verbreitung des Islam im Nahen Osten (und damit auch in den traditionellen Siedlungsgebieten der Eziden) noch nicht abgeschlossen war und die (feindliche) Trennung zwischen Eziden und Muslimen noch nicht so absolut war wie heute (Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 34). Vor diesem Hintergrund sahen die Verfasser der *Qewlen* kein ideologisches Problem darin, die Namen islamischer Persönlichkeiten, Plätze, Bilder und Symbole in die mündlichen Überlieferungen mit einzuflechten. Dies diente nicht zuletzt auch einem Selbstschutz, weil man sich auf diese Weise nicht dem Vorwurf der Häresie oder der bloßen Andersartigkeit aussetzen wollte.

Gegen eine etymologische Ableitung des Namens der Eziden von Yazid I. spricht ferner, dass es zwischen ihm und den Eziden keinen Kontakt oder Austausch gegeben hat; jedenfalls gibt es bis heute keine historischen Quellen, die das bestätigen würden. Yazid I. ist daher weder ein Religionsstifter wie Jesus Christus oder der Prophet Mohammed noch hat sich sein Wirken und Denken auf die Lehre des Ezidentums ausgewirkt, anders etwa als die sufistischen Gedanken Scheich Adis, der von den Eziden als Reformer ihrer Religion begriffen, von Wissenschaftlern zumindest als Schlüsselfigur bei der Entwicklung des Ezidentums heutiger Ausprägung betrachtet wird (Kreyenbroek 1995, S. 27; dazu *Kap. 2.4.1.*). Sicherlich ist nicht auszuschließen, dass die historische Figur Yazid I. irgendwann einmal eine Rolle in der Tradition der Eziden gespielt hat. Aber eine solche Phase, wenn es sie denn gegeben hat und sie relevant war, liegt sehr weit in der Vergangenheit.

Bei einer auf mündlicher Überlieferung basierenden Gemeinschaft zählt in erster Linie der Kanon der in der Gegenwart reproduzierten und rezitierten Texte und die Bedeutung dieser Texte für die Religionsgruppe. Wenn man diesen Maßstab ansetzt, spielt Yazid I. für die heutigen Eziden keine Rolle. Uns sind jedenfalls keine Eziden bekannt, die eine Abstammung von Yazid I. propagieren würden. *Siltan Êzî(d)* dürfte nach alledem als eine mythische Gestalt zu begreifen sein, die entweder mit Gott oder gar mit dem Glaubensbekenntnis selbst gleichgesetzt wird.

Ungeachtet all dieser Erwägungen wäre es auch deshalb falsch davon zu sprechen, dass die ezidische Religion historisch auf Yazid I. zurückzuführen sei, weil dies die lange ezidische Geschichte, die weit in die vorchristliche Zeit zurückreicht, völlig ausblenden würde (eingehend dazu *Kap. 2.3.*).

Schließlich muss darauf verwiesen werden, dass die behauptete Verbindung zu Yazid I. für die Eziden historisch verhängnisvoll war. Yazid I. ist nämlich bei Schiiten geradezu verhasst, weil er mit dem Mord am Enkel des Propheten Mohammed, Hussein ibn Ali, einer zentralen Figur im schiitischen Glauben, in Verbindung gebracht wird. Bei Sunniten genießt er auch keinen guten Leumund, weil behauptet wird, er habe Medina geplündert und dabei 80 Gefährten des Propheten Mohammed getötet. Die angebliche Verehrung Yazids durch die Eziden wurde in der Vergangenheit vielfach als Grund angeführt, um Strafexpeditionen und Repressionen gegen diese zu legitimieren. Die Eziden wurden vielfach als Apostaten beschimpft, die vom rechten Glauben abgefallen seien und die es entweder zu bekehren oder zu töten gelte. Mit dieser Argumentation werden bis heute noch Vernichtungsfeldzüge gegen die Eziden gerechtfertigt, wie der durch den IS begangene Genozid an den Eziden aus Shingal seit dem 03.08.2014 demonstriert.

2.3. Ursprung und Entwicklung der Religion

Um das Wesen der ezidischen Religion in ihrer charakteristischen Eigenart richtig und vollständig zu begreifen, muss man sich drei Grundannahmen deutlich vergegenwärtigen: 1. Das Ezidentum

stellt formal und materiell einen eigenständigen Glauben dar und ist nicht synkretistisches Produkt oder unselbstständige Spielart anderer Religionen. 2. Das Ezidentum heutiger Ausprägung ist geformt durch eine jahrhundertelange Tradition oraler religiöser und geschichtlicher Überlieferung. 3. Die historischen Wurzeln der ezidischen Religion reichen zurück auf einen „Pool" alt-iranischer Religionen, die noch vor dem Jahr 2000 v. Chr. existierten. Wichtig sind diese drei Grundbedingungen vom Verständnis des Ezidentums, weil man ohne sie den religionshistorischen Ursprung und die spätere Entwicklung nicht nachzeichnen kann. Im Folgenden sollen diese drei Aspekte in ihrem (religions-)geschichtlichen Kontext näher beleuchtet werden.

Die ezidische Religion ist ein eigenständiger Glaube, der weder dem Islam, Christentum oder Judentum noch anderen heute existierenden Religionen zugeordnet werden kann. Darüber herrscht in der modernen Wissenschaft Konsens. Es bestehen zwar einige Glaubenselemente, die formal auch bei anderen Religionen zu finden sind (z.B. die Wallfahrt, die Beschneidung der Knaben, das Fasten, bestimmte Nahrungsmittelverbote, eine der Taufe ähnliche Zeremonie und eine Reihe von periodischen Festen), die Kosmogonie, Glaubenslehre und viele religiöse Bräuche im Ezidentum sind jedoch einzigartig und bilden daher entscheidende Distinktionsmerkmale gegenüber anderen Religionen. Insbesondere die Verehrung Tausi Meleks (des „Engel Pfau"), der nach ezidischem Verständnis als Manifestation Gottes gilt, verleiht dem Ezidentum sein charakteristisches Gepräge (Asatrian & Arakelova 2003, S. 8-9). Nicht selten wurde die Einschätzung, dass es sich beim Ezidentum um einen synkretistischen Glauben handele, in der Vergangenheit dazu verwendet, der Religion ihre Eigenständigkeit und damit auch Unabhängigkeit und Daseinsberechtigung abzusprechen. Oftmals ging dies mit einer zwangsweisen Bekehrung zu anderen Religionen einher. Dass eine Beeinflussung des Ezidentums durch die benachbarten Religionen stattgefunden hat, ist dabei unbestritten. Dies ist für Religionen im westiranischen und armenischen Bergland nichts Ungewöhnliches. Westiran war immer ein Gebiet religiöser Sonderentwicklungen und komplexer Mischreligionen (Wießner 1984, S. 38). Die Eziden inkorporierten dabei verschiedene Motive und Mythen anderer Religionen in ihr Glaubenssystem, indem sie diesen eine neue

Interpretation gaben und so mit ihrer religiösen Lehre in Einklang brachten (Spät 2005, S. 32).

Der Hinweis auf die synkretistischen Elemente des Ezidentums hat im Übrigen in der Vergangenheit keine fruchtbaren Forschungsergebnisse zugelassen, weil er den Blick auf das Wesentliche versperrte, dass wir es nämlich mit einer eigenständigen Religion zu tun haben. Die Identifikation einzelner, von anderen Religionen entnommener „Anleihen" sagt nichts oder wenig darüber aus, was das Ezidentum im Kern auszeichnet.

Die ezidische religiöse Tradition kann nur als das Resultat einer langen Phase mündlicher Überlieferung verstanden werden. Der Mangel an einer schriftlich überlieferten Religionstradierung hat dazu geführt, dass weder eine formale Theologie noch ein monolithisches und gleichsam starres Glaubenssystem entstanden ist. Die mündliche Tradition half vielmehr dabei, ein flexibles und anpassungsfähiges Glaubenssystem zu errichten, welches auf die Bedürfnisse einer in den kurdischen Bergen isoliert lebenden Gemeinschaft ebenso Rücksicht nahm wie auf die Limitierungen, die durch den bis in das 20. Jahrhundert weit verbreiteten Analphabetismus innerhalb der Gemeinschaft entstanden waren (Kreyenbroek 1995, S. 19). Die Mechanismen der mündlichen Überlieferung machten es jedoch Wissenschaftlern und sonstigen Interessierten lange Zeit schwer, einen Zugang zur Religion zu finden. Zum einen haben die Eziden aufgrund der jahrhundertealten Verfolgung bis weit in das 20. Jahrhundert hinein Außenstehenden kaum religiöse Inhalte offenbart. Zum anderen versuchten Nicht-Eziden oftmals vergeblich, das Ezidentum in ihnen bekannte theologische Kategorien einzuordnen, ohne den Besonderheiten der mündlichen Religionspraxis Rechnung zu tragen. Nicht selten sahen sich die Eziden dabei dem Vorwurf ausgesetzt, zu „wenig" über die wesentlichen Inhalte ihres Glaubens zu wissen (vgl. Lescot 1938, S. 4). Dieser Vorwurf implizierte, dass es eine ideale Version des Glaubens gebe, die es von der tatsächlich durch die Gläubigen gelebten Religionspraxis zu unterscheiden gelte. Solche Ansichten waren Ausdruck der Tradition der Buchreligionen, bei denen die Textsammlungen und Exegese die wichtigsten Lehren des Glaubens repräsentieren. In Religionen, deren Inhalte ausschließlich

mündlich tradiert werden, gehen jedoch Lehren und ihre Interpretationen, die sich irgendwann einmal entwickelt haben, verloren, wenn sie nicht mehr weiter mündlich tradiert werden. Die einzige repräsentative Form der Religion ist daher diejenige, die durch die Gläubigen im Alltag gelebt wird (Kreyenbroek 1995, S. 18). Der Vorwurf, zu wenige Kenntnisse über die Religion zu besitzen, führt daher bei den Eziden in die Leere. Dieser Vorwurf übersieht auch den einfachen Umstand, dass die Eziden keine formale Erziehung in Religionskunde kennen. Für einen Eziden stellt es daher kein Manko dar, wenn er – aus Sicht eines in der Tradition der Orthodoxie stehenden Betrachters – wenig über die Inhalte seiner Religion zu berichten weiß (Spät 2004, S. 74).

Für einen Eziden muss Geschichte, die als Teil der Religion erinnert werden soll, einen Sinn ergeben. Sie muss auch einfach gestrickt sein, weil detaillierte Erzählungen mit einer Vielzahl von akkuraten, aber sinnlosen Daten unmöglich über lange Perioden erinnert werden können (Kreyenbroek 1995, S. 19). Historische Genauigkeit wird hier weniger relevant als die Bedeutung einer Erzählung, die den Bedürfnissen und Realitäten der Gemeinschaft angepasst wird. Auf diese Weise verschwimmen die Grenzen zwischen tatsächlicher und legendärer bzw. mythischer Geschichte. Beim Prozess der Schaffung einer „relevanten", resp. legendären Geschichte werden die Bedingungen von Raum und Zeit mitunter ausgehebelt. So werden etwa historische Figuren, die Jahrhunderte voneinander getrennt gelebt haben, in den religiösen Texten teilweise als identische Personen, teilweise als Zeitgenossen aufgeführt. Es ist auch häufiger zu beobachten, dass einer Figur eine bestimmte Rolle in dem einen Text zugeschrieben wird und die gleiche Rolle einer anderen Figur in einem anderen Text. Solche Konzepte der Reinkarnation, die Manifestation von heiligen Figuren in menschlichem Körper und ein fließender Übergang zwischen übernatürlichen Wesen und Menschen sind von einer fundamentalen Bedeutung für das Verstehen des Ezidentums (Kreyenbroek 1995, S. 19-20). Nicht selten wurden dabei mythologische Handlungsstränge, Persönlichkeiten und Heilige aus anderen Religionen und Kulturräumen entliehen und in den Korpus der eigenen religiösen Texte bzw. die eigene Geschichte eingeflochten. Die Texte wurden auf diese Weise fortwährend den sozio-kulturellen und politischen

Gegebenheiten angepasst. Darin ist durchaus eine hohe Flexibilität zu erblicken, die es erlaubte, sich für neue Glaubenssätze zu öffnen, ohne den Kern seiner religiösen Überzeugungen aufgeben zu müssen.

Charakteristisch für eine auf Oralität basierende Tradition ist ferner die Existenz einer Vielzahl von Versionen des gleichen erzählerischen Motivs bzw. Narrativs (Spät 2004, S. 76). Manchmal scheinen die unterschiedlichen Versionen einer Überlieferung einander auch zu widersprechen. Deswegen ist es unmöglich, in einem System der mündlichen Überlieferung – wie wir es bei den Eziden vorfinden – eine einzige „originäre" oder „wahre" Version einer Geschichte zu identifizieren. Es gibt schlichtweg keine „amtlich beglaubigte" Form der religiösen Lehre und kein monolithisches dogmatisches System. Vielmehr haben unterschiedliche Generationen von Eziden Unterschiedliches gelehrt und weitergegeben. Das hat dann zu unterschiedlichen Versionen der ursprünglich identischen Überlieferungen geführt (Kreyenbroek 1995, S. 19).

Woher kommen die Eziden religionshistorisch? Keine Frage wurde in den letzten zwei Jahrhunderten in der Wissenschaft so kontrovers diskutiert wie die Frage nach den Ursprüngen der Religion selbst. So glaubte etwa der bekannte britische Archäologe Sir Austen Henry Layard, dass die Eziden ursprünglich aus dem Südirak stammten und dass die Ursprünge des Glaubens sabäischer oder chaldäischer Natur seien (Layard 1850, S. 306-307). Der anglikanische Missionar George Percy Badger glaubte wiederum, dass die Ursprünge des Ezidentums im Zoroastrismus lägen (Badger 1852, S. 112 ff.). Die Ähnlichkeit zwischen *Tawus* und der babylonischen und assyrischen Gottheit *Tammuz* ließ einige Wissenschaftler glauben, dass sie identisch seien (Lidzbarski 1897, S. 598; Mingana 1916, S. 515-516). Andere vermuteten einen assyrischen Ursprung des Ezidentums (Ainsworth 1861). Wiederum andere glaubten, dass der von den Eziden verehrte Heilige Scheich Adi der legendäre christliche Apostel Addai sei, der in Mesopotamien gewirkt hatte (vgl. Frank 1911, S. 7). Ein mandäischer Ursprung wurde ebenfalls für möglich erachtet (vgl. die Nachweise bei Kreyenbroek 1995, S. 5). Prominent war schließlich lange Zeit auch die Hypothese, das Ezidentum sei islamischen Ursprungs (Lescot 1936; Guidi 1932;

Guest 1993). Keine dieser Hypothesen ist überzeugend. Zunächst kann das Ezidentum bereits deshalb keine Abspaltung des (nahöstlich-) christlichen oder islamischen Glaubens sein, weil wir in der Mythologie und Kosmogonie sowie in einzelnen formalen Religionspraktiken deutliche Elemente vorchristlicher und damit vorislamischer Zeit finden. Insbesondere liefert die Hypothese vom islamischen Ursprung des Ezidentums keinerlei Antworten auf die Frage, wann die charakteristischen Eigenheiten der ezidischen Religion entstanden sind, die im krassen Gegensatz zu Grundaussagen der muslimischen Dogmatik und Glaubenswelt stehen und deren Entwicklung auch in Sufi-Kreisen kaum denkbar wäre (Wießner 1984, S. 36). Auch die übrigen Hypothesen, die überwiegend von Vertretern der traditionellen Orientalistik stammen, sind mit Vorsicht zu genießen. Zum einen sind sie zu einer Zeit veröffentlicht worden, in der den Autoren der Inhalt der heiligen religiösen Texte der Eziden nicht bekannt war und sie ihre Beobachtungen ausschließlich auf formale Übereinstimmungen zwischen dem Ezidentum und altorientalischen bzw. altmesopotamischen Glaubensvorstellungen stützten. Ohne Berücksichtigung des Inhalts und der Bedeutung der heiligen religiösen Texte für die Religionsgemeinschaft kann das Ezidentum aber nicht verstanden werden (Allison 2008, S. 11). Zum anderen neigte die Orientalistik dazu, die Suche nach den Ursprüngen einer Religion methodologisch mit der Erklärung zeitgenössischer Religionslehre und -praxis zu verknüpfen. Oftmals wurde dabei davon ausgegangen, dass Religionen einem geradlinigen Entwicklungsmodell aus ursprünglich einheitlichen Wurzeln folgten. Das Ezidentum ist aber gerade ein gutes Beispiel dafür, dass die geschichtliche Entwicklung einer religiösen Lehre und Tradition keineswegs geradlinig verläuft, sondern vielfach Umbrüchen, Verwerfungen und sonstigen Veränderungen unterworfen ist (vgl. Allison 2008, S. 11).

Trotz der Kenntnis der heiligen religiösen Texte der Eziden kann eine Konkretisierung des Ursprungs des Ezidentums mangels Vorliegens (weiterer) historischer Quellen und aufgrund der Limitationen der vergleichenden Religionswissenschaft bis heute nicht vorgenommen werden. Es gibt zwar – wie beschrieben – verschiedene Theorien, aber kein Schriftmaterial oder andere Hinweise über den Beginn der

Entstehung der ezidischen „Ur-Religion", so dass auch eine nähere Bestimmung des Alters der Religion nicht möglich ist. Aufgrund der Tatsache, dass das Ezidentum viele Elemente alt-iranischer Provenienz aufweist, wie z.B. bestimmte Riten, die Engellehre oder die Verehrung der Sonne, glauben einige Forscher, dass das heutige Ezidentum seine Wurzeln in einer alt-iranischen Ur-Religion (Kreyenbroek 2016) bzw. einem Pool aus alt-iranischen Religionen (Spät o.J., S. 2; Omarkhali 2004, S. 150) gehabt haben muss. Dies wird auch deutlich durch die überlieferten Schöpfungsmythen, die wir von den Eziden, den Ahl-e Haqq (einer überwiegend im Iran verbreiteten religiösen Minderheit innerhalb der Schiiten mit ausgeprägten vorislamischen Glaubenselementen) und den Zarathustriern kennen (Kreyenbroek 1992, 2002, 2010a, vgl. auch Kaczorowski 2014). Da jene heute bekannten Schöpfungsmythen deutliche, zum Teil völlig identische Parallelen zueinander aufweisen, geht man davon aus, dass es ursprünglich einen gemeinsamen Ur-Mythos dieser drei Religionen (und auch des römischen Mithraismus) gegeben haben muss. Im Laufe der Zeit hat sich dieser Mythos bei Eziden und Ahl-e Haqq einerseits und Zarathustriern andererseits unterschiedlich entwickelt. Da der Zoroastrismus um das Jahr 1.000 v. Chr. entstanden ist, sind die Wurzeln des Ur-Mythos zeitlich vorher zu datieren. Damit steht gleichsam fest, dass die Ursprünge des Ezidentums mindestens bis in die Zeit um 1.000 v. Chr. zurückreichen, möglicherweise sogar in die Zeit um 2.000 v. Chr. (Kreyenbroek 2009, S. 17).

Die weitere Hypothese, wonach das Ezidentum zoroastrischen Ursprungs sei, soll hier vertieft behandelt werden, weil sie in der Wissenschaft weitgehend als widerlegt gilt, sich dennoch aber bis heute großer Beliebtheit erfreut. Diese Idee wurde zunächst von Badger Mitte des 19. Jahrhunderts einem breiteren Publikum zugänglich gemacht. Später griffen sie die Brüder Kamuran und Celadet Ali Bedirxan, die zu den Gründervätern des kurdischen Nationalismus zählen, auf (Allison 2008, S. 16). Die PKK (*Partiya Karkerên Kurdistanê*, Arbeiterpartei Kurdistans) nahm auf diese Idee später im Zuge ihres Nationalismus-Diskurses ebenfalls Bezug. Auch Teile der Eziden selbst halten diese Theorie bis heute für plausibel, so etwa der ezidische Emir Muawiya bin Ismail al-Yazidi in seiner Kurzmonographie „Zarathustra zu uns

sprach“ (Al-Yazidi 1990; vgl. auch Othman 2002). Für die Eziden, die diese Verbindung suchen, dürfte sicherlich eine Rolle spielen, dass sie dadurch in den Rang einer Buchreligion gehoben und nicht mehr nur als islamische oder pseudo-islamische Sekte apostrophiert werden. Ferner sehen sich viele Eziden als die einzigen Bewahrer der alten iranischen und auch medischen Religion und damit als die wahren Hüter der kurdischen Nationalkultur und Nationalreligion, was ihnen historische Legitimation und Größe verleiht. Für die Vertreter des kurdischen Nationalismus dürfte sicherlich von Relevanz sein, dass man mit der Verbindung zwischen den Eziden, die zu Nachfahren der Ur-Kurden gemacht werden, und den Zarathustriern Ansprüche auf eine lange Nationalgeschichte erheben kann, zumal der Zoroastrismus in der präislamischen Zeit lange die vorherrschende Religion im Perserreich war.

Die These vom zoroastrischen Ursprung des Ezidentums hält jedoch einer näheren wissenschaftlichen Überprüfung nicht stand. Der Zoroastrismus ist eine um das Jahr 1000 v. Chr. im östlichen iranischen Hochland, dem heutigen Afghanistan, entstandene Religion mit heute etwa 120.000 bis 150.000 Anhängern. Der Stifter dieser Religion war Zarathustra. Im Zentrum des zarathustrischen Glaubens steht der Schöpfergott Ahura Mazda/Ohrmazd. Er wird begleitet von sieben unsterblichen Heiligen (*Amesha Spenta*) sowie von seinem Widersacher, dem bösen Dämon Angra Mainyu/Ahriman. Die Religion ist grundsätzlich vom Dualismus zwischen Ahura Mazda und Ahriman geprägt. Einen solchen Dualismus zwischen Gut und Böse gibt es im Ezidentum dagegen nicht. Das Ezidentum ist vielmehr eine monotheistische Religion. Nach der ezidischen Schöpfungsgeschichte hat Gott die Welt erschaffen, sich danach jedoch zurückgezogen und die Geschicke auf der Welt an von ihm eingesetzte Engel delegiert, die quasi als Stellvertreter Gottes auf Erden fungieren. Gegen die These, dass das Ezidentum seinen Ursprung im Zoroastrismus gehabt habe, spricht ferner, dass die Schriften Zarathustras in einem ostiranischen Dialekt verfasst sind, die heiligen religiösen Texte der Eziden dagegen in Kurmancî, einer westiranischen Sprache, überliefert sind. Auch wird Zarathustra in der mündlichen Literatur der Eziden nicht erwähnt. Zwar ist in jüngster Zeit ein „Qewl des Zarathustra“ (*Qewlê Zerdeşt*)

in Umlauf gebracht worden, dessen Authentizität wird jedoch in der Wissenschaft und von den Rezitatoren der *Qewlen* in Zweifel gezogen (vgl. Omarkhali 2012, S. 171). In der wissenschaftlichen Literatur wird ein gemeinsamer Ursprung von Ezidentum und Zoroastrismus aus den altiranischen Religionen durchaus für möglich erachtet, und es gibt auch deutliche Parallelen in der religiösen Praxis beider Gruppen; allerdings haben sich die Religionen seit jeher so unterschiedlich entwickelt, dass man heute nicht von Geschwisterreligionen im engeren Sinne sprechen kann. Die folgende *Abbildung 2* soll die Entwicklung veranschaulichen:

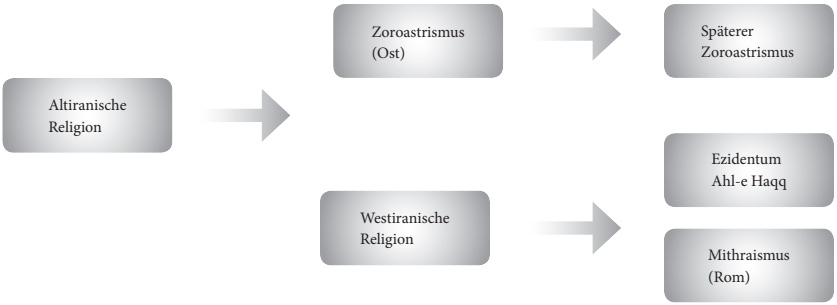


Abb. 2: Entwicklung der altiranischen Religionen (nach Kreyenbroek 2016)

2.4. Geschichte

2.4.1. Leben und Wirken Scheich Adis

Obwohl die ezidische Religion Wurzeln aufweist, die mehrere tausend Jahre alt sind, gibt es vor dem 12. Jahrhundert kaum Quellen, die sich mit ihr und ihren Anhängern beschäftigen. Dies mag damit zusammenhängen, dass die ezidische Religion in früheren Zeiten – noch vor dem Aufkommen des Christentums und des Islams – einen anderen Namen hatte und einer fortwährenden Veränderung und Anpassung unterworfen war. Weiterhin dürfte sicherlich auch die relative Abgeschiedenheit in den kurdischen Bergen dafür gesorgt haben, dass die Vorfahren der heutigen Eziden von der Außenwelt nicht wahrgenommen wurden. Dies bleibt aber Spekulation, weil gesicherte Erkenntnisse hierzu fehlen.

Eine zunehmende Erwähnung in Quellen erfahren die Eziden jedenfalls erst mit dem Auftreten Scheich Adis. Und in der Tat scheint die gegenwärtige Ausprägung des Ezidentums ohne das Leben und Wirken Scheich Adis nicht denkbar zu sein, der von den Eziden als historische Person, aber auch als mystische und heilige Figur betrachtet wird. In der wissenschaftlichen Literatur besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass der heilige Scheich Adi der Eziden mit dem zu seiner Zeit berühmten Sufi-Scheich Adi bin Musafir al-Hakkari identisch ist. Der damalige französische Vizekonsul in Mosul, Nicolas Siouffi, stellte in einem 1885 veröffentlichten Aufsatz über die Eziden erstmals eine Verbindung zwischen dem heiligen Scheich Adi der Eziden und dem historischen Sufi-Scheich Adi bin Musafir her (Siouffi 1885). Seitdem ist innerhalb der Wissenschaft allgemein anerkannt, dass es sich bei diesen Figuren um ein und dieselbe Person handelt.

Scheich Adi soll um das Jahr 1074 geboren worden und etwa um das Jahr 1162 mit annähernd 90 Jahren gestorben sein. Geboren wurde Scheich Adi in Baalbek im heutigen Libanon. Als junger Mann zog er nach Bagdad, das damals das Zentrum für Kultur und Bildung der muslimischen Welt war. Dort genoss Scheich Adi eine sufistische Ausbildung. Aus der Bagdader Zeit sind im Wesentlichen vier Schriften des Sufi-Gelehrten bekannt, wobei alle Werke in arabischer Sprache verfasst sind. Bei den vier Hauptwerken Scheich Adis handelt es sich um folgende: „Glaubenslehre der Orthodoxen", „Buch, worin gehandelt wird von der schönen Ausbildung der Seele", „Ermahnungen des Scheich ʿAdi bin Musâfir an den Chalifen" und „Ermahnungen an seinen Jünger, den Scheich Qâʿid, und an die übrigen Jünger" (vgl. Frank 1911, S. 10-43). Die Werke stehen ganz im Zeichen des Sufitums des 12. Jahrhunderts und enthalten keinerlei Anhalts- oder Bezugspunkte zu ezidischen Glaubensvorstellungen. Von ezidischer Seite wird dies damit erklärt, dass Scheich Adi erst nach seiner Bagdader Zeit mit den Eziden in Berührung kam. Etwa um das Jahr 1111 versammelte Scheich Adi viele Schüler um sich und ließ sich mit ihnen in den kurdischen Bergen nieder (Açıkyıldız 2010, S. 85). Hier war die Mehrheit der Einwohner auch im 12. Jahrhundert noch nicht oder nur oberflächlich zum Islam konvertiert. Scheich Adi gründete in Lalish den Adawiya-Orden, in welchem er seine sufistischen Lehren unterrichtete und verbreitete.

Die Wissenschaft geht teilweise davon aus, dass sich die ezidische Gemeinschaft wie wir sie heute kennen, wahrscheinlich aus dem Adawiya-Orden rekrutiert hat (so Kreyenbroek 1995, S. 27). Der Orden wird quasi als Bindeglied zwischen Scheich Adi und den Eziden verstanden. Der Ausdruck „Adawis", der in den islamischen Quellen verwendet wird, hat jedoch eine doppelte Bedeutung: Im engeren Sinn meint er wohl den von Scheich Adi gegründeten und von seinen Nachfolgern erfolgreich geleiteten Sufi-Orden; im weiteren Sinn sind als Adawis die sehr zahlreichen Anhänger des Scheich Adi überhaupt gemeint, worunter auch Eziden fallen dürften. Die Autoren, die im Adawiya-Orden die eigentliche Gründung der ezidischen Religion sehen, argumentieren, dass der Orden im Laufe der Zeit völlig in der ezidischen Gemeinschaft aufgegangen sei. Mit dieser Entwicklung sei die überschwängliche Verehrung Scheich Adis in das Ezidentum transportiert worden.

Die Erscheinung Scheich Adis hat sicherlich einen Prozess in Gang gesetzt, in dessen Verlauf sich das Ezidentum heutiger Ausprägung formte (Kreyenbroek 1995, S. 27). Dies kann jedoch nur mit der Einschränkung gelten, dass zu diesem Zeitpunkt viele ezidische Glaubensinhalte vorhanden waren, die sich auf eine Zeit weit vor der Ankunft Scheich Adis zurückdatieren lassen. Insofern handelt es sich bei Scheich Adi nicht um einen Religionsstifter, sondern um einen Reformer einer bereits bestehenden Religion. Die Veränderung der ezidischen Religionsgemeinschaft war allerdings mit Scheich Adis Leben und Wirken keineswegs beendet. Es war vor allem die Arbeit des Adawiya-Ordens, die entscheidend zur weiteren Konsolidierung der ezidischen Glaubensgemeinschaft beitrug. Ferner muss betont werden, dass die von Wissenschaftlern und zum Teil auch von Eziden vorgenommene Einteilung der ezidischen Geschichte in die Zeit „vor" und „nach" Scheich Adi irreführend ist. Die Struktur der ezidischen Religion hat sich nicht über Nacht, sondern über einen sehr langen, Jahrtausende währenden Prozess sukzessive entwickelt und war dabei immer wieder Veränderungen und Anpassungen unterworfen (Gökçen & Tee 2010, S. 422). Die Zeit Scheich Adis markiert dabei nur einen Abschnitt dieser langen Geschichte.

In der Beschreibung des Lebens und Wirkens Scheich Adis zeigt sich exemplarisch die Charakteristik des fließenden Übergangs zwischen tatsächlicher und legendenhafter Geschichte bei den Eziden: Nach ezidischer Überlieferung ist Scheich Adi auf einer Pilgerfahrt Tausi Melek erschienen, der ihm kultische und ethische Vorschriften offenbarte, die er seinen Jüngern weitergeben sollte. Nach Mosul zurückgekehrt habe Scheich Adi sodann jene Regeln bei den Eziden eingeführt, die ihm von Tausi Melek offenbart worden seien. Scheich Adi habe ein neues religiöses Dogma etabliert, das sich *hed û sed* („Rechte und Pflichten" oder „Recht und Ordnung") nannte. Die bedeutendste Veränderung sei die Einführung einer hierarchisch-theokratischen Ordnung gewesen. Spätestens seit diesem Zeitpunkt sei die ezidische Gemeinschaft in drei strikt voneinander getrennte Kasten gegliedert worden, zwischen denen und innerhalb derer feste Heiratsregeln eingeführt wurden (s. dazu *Kap. 2.6.*). Durch Wunderzeichen und ein asketisches Leben habe Scheich Adi seine Autorität beständig erhöht. An Scheich Adi und seine Reformen erinnert noch heute das mehrtätige Fest im Oktober eines jeden Jahres in Lalish (s. *Kap. 2.8.2.2.*).

2.4.2. Geschichte der Eziden seit Scheich Adi

Scheich Adi starb kinderlos, aber der Adawiya-Orden wurde unter der Führung seines Neffen und dessen Nachkommen weitergeleitet. Bereits im 13. Jahrhundert kam es zwischen den Eziden und den in unmittelbarer Nachbarschaft lebenden Muslimen zu schwerwiegenden Konflikten, die spätestens im 15. Jahrhundert zur endgültigen feindlichen Trennung zwischen den beiden Religionsgemeinschaften führten (vgl. dazu Guest 1993, S. 15-28). Eine mögliche ausschlaggebende Ursache des Konflikts zwischen den Eziden (als Anhänger Scheich Adis) und der islamischen Welt war – neben den sicherlich vorhandenen politischen Rivalitäten und ökonomischen Verteilungskämpfen um Ressourcen –, dass die Eziden – wie die Kurden generell – weder mit einer Buchreligion noch mit dem intellektuellen Weltbild, das dem zugrunde lag, viel anzufangen wussten. Für sie war Autorität unmittelbar mit Personen verbunden. Persönliche Autorität spielt auch heute noch eine große Rolle in der kurdischen Kultur und sie

hat eine lange Tradition. Bereits in den alt-iranischen Religionen war die persönliche Autorität des Priesters ein gewichtiger Faktor. Geistige Autorität basiert in den meisten Religionen entweder größtenteils auf einer (zumeist geschriebenen) Doktrin oder sie ist eine Frage der persönlichen Autorität des Priesters/Geistlichen. Für die Eziden stand die persönliche Autorität des Geistlichen stets im Vordergrund. Deutlich wird dies etwa an dem Umstand, dass die „Fünf Pflichten des Gläubigen", die als Äquivalent zu den „Fünf Säulen des Islam" (Glaubensbekenntnis, Gebet, Almosen, Fasten, Pilgerfahrt) aufzufassen sind, für die Eziden in der Anerkennung von fünf geistigen Führern bestehen: Scheich, Pîr, Mirebbi, Hosta und Jenseitsbruder bzw. Jenseitsschwester (Kreyenbroek 2006; zu den fünf Grundpflichten vgl. das Ende von *Kap. 2.6.*).

In den ersten drei Jahrhunderten nach Scheich Adis Tod (12. bis. 15. Jahrhundert) gab es noch sehr viele einflussreiche ezidische Stämme (Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 5). Im 16. und 17. Jahrhundert gerieten die Eziden aber immer stärker in den Sog der Auseinandersetzung zwischen dem persisch-schiitischen Safawiden-Reich (1501-1722) und dem sunnitischen Osmanischen Reich (1299-1922). Ferner waren die Osmanen bestrebt, mit Verwaltungsreformen die relative Autonomie traditioneller lokaler Stämme, zu denen auch die Eziden gehörten, zurückzudrängen. Die Eziden waren auch immer stärker dem Vorwurf der Häresie und der darauf beruhenden Gewalt ausgesetzt. Im Zuge dessen wurden sehr viele Stämme zum Islam bekehrt oder wechselten unter dem ökonomischen und politischen Druck die Konfession. Damit schwand aber auch die einst starke Vormachtstellung der Eziden in der Region um Sheikhan und Shingal und anderer benachbarter Regionen.

Die Geschichte der Eziden ab dem 16. Jahrhundert ist daher auch eine Geschichte der zunehmenden Verfolgung, des Leids und der Flucht. Sie hat sich tief in das kollektive Gedächtnis der Gemeinschaft eingebrannt und wird bis heute als Teil der oralen Tradition weiter erzählt. Je schwächer die Gemeinschaft dabei wurde, desto stärker war sie Verfolgungen ausgesetzt. Wegen der ausschließlich oralen religiösen Praxis hatten die Eziden in ihrer muslimisch dominierten Umwelt nicht den Status von „Leuten der Schrift", d.h. Anhängern

einer Offenbarungsreligion, wie etwa die Juden oder Christen. Sie galten damit als „Polytheisten“ oder „Götzenanbeter“, sie waren mehr oder weniger rechtlos und hatten ständig Repressalien zu erdulden (Ackermann 2003, S. 159). Aus muslimischer Sicht blieb ihnen vielfach nur die Wahl zwischen Bekehrung oder Tod (Merten 2014, S. 227). Ihnen wurde seitens des Osmanischen Staates zu keinem Zeitpunkt der Status als „Millet“, einer anerkannten nicht-muslimischen Religionsgemeinschaft verliehen, obwohl es große Anstrengungen seitens der Führung der Eziden hierzu gab.

Es würde den Rahmen dieser einführenden Untersuchung sprengen, würden sämtliche geschichtlichen Ereignisse aufgeführt werden. Insofern beschränken wir uns auf einige wenige, aber einschneidende historische Ereignisse und die Entwicklung in der Neuzeit (weitergehende Darstellungen zur ezidischen [Verfolgungs-]Geschichte findet man u.a. bei Düchting & Ateş 1992, S. 181-229; Fuccaro 1999, S. 31-39; Gölbaşı 2008, S. 42-52; Guest 1993, S. 44-192; Kızılhan 2014a, S. 21-48; Lescot 1938, S. 101-128; Sternberg-Spohr 1988, S. 25-34).

Geprägt war die ezidische Geschichte seit dem 16. Jahrhundert von Strafexpeditionen, die in regelmäßigen Abständen von osmanischen Gouverneuren der Provinzen Diyarbakır, Bagdad und Mosul oder von mächtigen muslimisch-kurdischen Lokalfürsten gegen die Eziden unternommen wurden. Wegen dieser anhaltenden Verfolgungsmaßnahmen flüchteten ab den 1830er Jahren mehrere zehntausend Eziden in die transkaukasischen Länder Armenien und Georgien, wo deren Nachfahren bis heute noch leben.

In das Jahr 1832 fällt das (bis dahin) wohl blutigste Ereignis in der Geschichte der Eziden, an das bis heute erinnert wird: Soldaten Bedirxan Begs, des damals einflussreichen (muslimisch-kurdischen) Emirs von Botan, drangen gewaltsam in den von Eziden besiedelten Sheikhan ein. Trotz erbitterten Widerstandes der Eziden gelang es den zahlenmäßig weit überlegenen Truppen Bedirxan Begs, Sheikhan einzunehmen. Nach dessen Eroberung plünderten die Soldaten die Dörfer der Eziden und töteten die männliche Bevölkerung; Frauen und Kinder wurden verschleppt. Diejenigen, die sich dem ersten Zugriff

entziehen konnten, versuchten in die Region Shingal zu flüchten, doch vor den Toren Mosuls hielten sie die ansteigenden Fluten des Tigris auf. Einigen gelang es, den Fluss schwimmend zu überqueren. Die am Ufer Zurückgebliebenen, etwa 12.000 an der Zahl, wurden von ihren Verfolgern allesamt ermordet (Menant 1892, S. 188; Lescot 1938, S. 125). Der damalige Mîr (das politische Oberhaupt der Eziden), Ali Beg, wurde gefangen genommen und nach Rawanduz, einer Stadt im heutigen Nordirak, gebracht. Dort wurde er auf Befehl Mohammed Pascha Rewanduz', eines muslimisch-kurdischen Fürsten aus Soran, zu Tode gefoltert, weil er sich geweigert hatte, zum Islam zu konvertieren (Açıkyıldız 2010, S. 52).

Zwischen 1837 und 1838 richtete der Gouverneur von Diyarbakır, Hafiz Pasha, unter den Eziden in Shingal eine Serie von Massakern an. Helmut von Moltke, preußischer Generalfeldmarschall und damals militärischer Berater des Sultans Mahmud II., war Zeuge dieser Massaker. In seinen Briefen teilte er mit, dass fast alle ezidischen Männer hingerichtet und Frauen und Kinder zu Sklaven gemacht worden seien (Gölbaşı 2008, S. 46).

Layard berichtete, dass zwischen 1832 und 1838 die ezidische Bevölkerung Shingals wegen der an ihr begangenen Pogrome um drei Viertel dezimiert worden sei (Layard 1850, S. 277).

1844 griff Bedirxan Beg die Eziden im Tur Abdin an, um sie zwangsweise zum Islam zu bekehren. Unzählige wurden dabei inhaftiert, viele auch umgebracht, weil sie zur Konversion nicht bereit waren. Sieben Dörfer unterwarfen sich aber und nahmen den Islam als Religion an (Badger 1852, S. 133).

1892 wurden die Eziden erneut attackiert. In diesem Jahr übermittelte General Omar Vahbi Pasha, der nach Mesopotamien gesandt worden war, um rückständige Steuern und Abgaben für die Hohe Pforte einzutreiben, dem Mîr der Eziden ein Ultimatum, in dem er die Mitglieder der ezidischen Religionsgemeinschaft aufforderte, zwischen ihrer Vernichtung oder der Annahme einer vom Koran erlaubten Religion zu wählen. Der Mîr lehnte ab. Unterstützt durch

Beduinenstämme und muslimisch-kurdische Banden drang Omar Vahbi Pasha in Shingal und Sheikhan ein und drohte, alle Eziden zu töten. Es wird berichtet, dass 14.000 Eziden zwangsweise zum Islam übertraten, um dem Tod zu entgehen. Der General ließ die heilige religiöse Stätte der Eziden in Lalish plündern und installierte innerhalb von Lalish selbst eine muslimische Lehranstalt, die dort zwölf Jahre verblieb (Düchting & Ateş 1992, S. 208-209).

Während des Genozids an den Armeniern (1915-1916) nahmen die Bewohner des Shingal etwa 20.000 Verfolgte auf. Darunter befanden sich neben den Armeniern auch andere nicht-muslimische Minderheiten, die flächendeckend von den Osmanen verfolgt wurden, wie Aramäer, Assyrer und Chaldo-Assyrer (Fuccaro 1999, S. 49; Açıkyıldız 2010, S. 57). Als die osmanischen Behörden die Auslieferung der Flüchtlinge von den Eziden verlangten, weigerten sich diese, dem Befehl Folge zu leisten. Im Februar 1918 wurde eine türkische Heeresabteilung, unterstützt durch Hilfstruppen der Beduinen, ausgesandt, um die Eziden für diesen Ungehorsam zu bestrafen. Die Eziden griffen die türkischen Heerestruppen in der Nähe von Shingal an, waren ihnen jedoch militärisch unterlegen. Sie mussten in das Gebirge fliehen und warteten dort auf Unterstützung. Wenig später trafen Truppen der Engländer ein und kamen den Eziden zu Hilfe (Düchting & Ateş 1992, S. 212).

Die Ereignisse während des Genozids an den Armeniern und syrischen Christen (1915-1916) verdeutlichen ein sich wiederholendes Muster in der Geschichte der Eziden: Es gab und gibt bis heute sehr enge, freundschaftliche Verbindungen zu den christlichen Gemeinschaften im Nahen Osten. Christen wie Eziden boten einander Schutz und Hilfe an, wann immer dies erforderlich und möglich war, weil nur auf diese Weise ein Überleben als Minderheit gewährleistet werden konnte. Die Genozidforscher Dabag und Platt unterstreichen ebenfalls die Solidarität zwischen Eziden und Christen. Sie verweisen darauf, dass Eziden Frauen und Kinder christlicher Glaubenszugehörigkeit während des Genozids 1915/1916 aufnahmen und im Shingal-Gebirge versteckten, ohne dass diese eine Versklavung erleben mussten (Dabag & Platt 2015, S. 318).

Nach der Zerschlagung des Osmanischen Reiches (1922) und der Gründung der Staaten Türkei, Irak und Syrien erging es den Eziden in diesen Ländern wegen der divergierenden Minderheitenpolitik der Staaten unterschiedlich:

In Syrien teilten die Eziden das Schicksal ihrer kurdischen Volksgenossen insgesamt. Solange sie den Führungsanspruch der syrischen Baath-Partei nicht in Frage stellten, erfolgte keine gezielte anti-ezidische Minderheitenpolitik (Düchting & Ateş 1992, S. 228-229). Als Nicht-Araber hatten die Eziden aber die gleiche Unterdrückung zu erdulden wie ihre muslimisch-kurdischen Nachbarn. Ihnen wurde nicht einmal die Staatsbürgerschaft zuerkannt. Aus diesem Grund flüchteten viele Eziden in den 1980er und 1990er Jahren aus Syrien. Im Zuge des syrischen Bürgerkriegs seit 2011 hat eine erneute Flüchtlingsbewegung eingesetzt. Eine baldige Rückkehr ist angesichts des anhaltenden Krieges unwahrscheinlich.

In der Türkei fand aufgrund des durch Atatürk implementierten Laizismus seit der Staatsgründung im Jahr 1923 keine religiös motivierte staatliche Verfolgungspolitik statt. Allerdings sind die Eziden bis heute als eigenständige Religionsgemeinschaft in der Türkei nicht anerkannt, sondern werden von Rechts wegen als eine vom Islam abgespaltene Sekte behandelt, wodurch die Religionsgemeinschaft – anders als andere anerkannte Minderheiten – mehr oder weniger keine Kollektivrechte besitzt (Kartal 2007, S. 243). Darüber hinaus waren Eziden auch Opfer staatlicher Unterdrückungsmaßnahmen, weil sie der kurdischen Minderheit im Land angehörten. Der Staat schritt auch nicht ein, wenn Eziden von ihren mehrheitlich kurdisch-muslimischen Nachbarn unterdrückt und drangsaliert wurden. Schutz durch Verwaltungsstellen und Gerichte erfuhren sie kaum, so dass zahlreiche Eziden unter dem permanenten Druck zum Islam konvertierten oder aus der Türkei flüchteten (Düchting & Ateş 1992, S. 219-226). Nachdem sich das türkische Militär 1980 erneut an die Macht geputscht hatte und in der Folge die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Staat und der PKK begannen, flüchteten in den 1980er Jahren fast alle Eziden aus der Türkei nach Europa. Die meisten von ihnen fanden

in der Bundesrepublik Deutschland Asyl, nachdem die deutschen Gerichte eine religiös motivierte und staatlich geduldete Gruppenverfolgung in der Türkei festgestellt hatten.

Im Irak hatten sich viele Eziden innerhalb des kurdischen Freiheitskampfes gegen das baathistische Regime gestellt und wurden entsprechend zur Zielscheibe staatlicher Repressalien. Als Nicht-Muslime waren sie aber noch gefährdeter als ihre kurdischen Landsleute. Im Rahmen der durch die Bagdader Zentralregierung betriebenen Vertreibungs- und Arabisierungspolitik wurden in den Jahren 1965, 1973 bis 1975 und 1986 bis 1987 die meisten Dörfer in der Shingal-Region entvölkert. Die ezidischen Bewohner wurden aus etwa 400 Dörfern des Shingal gegen ihren teilweise erbitterten Widerstand vertrieben und in sog. Modelldörfer umgesiedelt (Dulz 2001, S. 54-59). In den ezidischen Dörfern wurden Araber angesiedelt. Den entwurzelten ezidischen Bauern wurde in den Modelldörfern kein Land zur Verfügung gestellt, das sie hätten bestellen können; sie waren ohne Arbeit und der Willkür der Behörden ausgesetzt (Düchting & Ateş 1992, S. 214-218). Nachdem viele Eziden es abgelehnt hatten, sich öffentlich ethnisch zu Arabern zu erklären, hatten ihre Dörfer und Städte unter der anhaltenden staatlichen Unterdrückungspolitik zu leiden. Ihnen wurde vielfach Wasser, Elektrizität, Krankenschutz und Bildung vorenthalten (Kreyenbroek 2009, S. 37). Nach dem Sturz Saddam Husseins im Jahr 2003 wurden die Eziden wie andere nicht-islamische Minderheiten Opfer islamistischer Gewalt. Beleidigungen, körperliche Angriffe bis hin zu Tötungen sind seitdem an der Tagesordnung, insbesondere in Mosul und Kirkuk, die nicht zur Autonomen Region Kurdistan im Nordirak gehören und daher keinen Schutz durch die kurdischen Streitkräfte erfahren. Vorläufiger Höhepunkt dieser Gewalt waren vier am 14.08.2007 mutmaßlich von al-Qaida verübte Bombenanschläge auf die in der Region Shingal liegenden Dörfer al-Qahtaniya und al-Adnaniya, bei denen mehr als 500 Eziden getötet und 1.500 weitere verletzt wurden (Dave & Glanz 2007). In seiner Dimension übertroffen wurde dieser Anschlag nur durch die Ereignisse seit dem 03.08.2014, dem von langer Hand geplanten und systematischen Völkermord an den in Shingal lebenden Eziden durch den IS (zu den Ausmaßen dieses Genozids s. *Kap. 4.* sowie Amnesty International 2014a und 2014b;

Human Rights Watch 2014a, 2014b und 2015; Vereinte Nationen 2015). Die Eziden, die im frühen 19. Jahrhundert nach Armenien und Georgien geflüchtet waren, hatten trotz der Bemühungen ihrer politischen Führung in Lalish große Schwierigkeiten damit, den Kontakt zu den Herkunftssiedlungen aufrecht zu erhalten. Die Qewwalen konnten im Zuge der kontinuierlichen Bedrohungslage im Osmanischen Reich auch nicht ständig auf Rundreisen in den Transkaukasus geschickt werden (zu deren Funktion s. *Kap. 2.5.3.*). Diesen Umständen dürfte es geschuldet sein, dass sich die Eziden in Armenien, Georgien und später in Russland in punkto Religionspraxis und Glaubenslehre zum Teil unterschiedlich entwickelt haben. Der Einfluss der christlichen Mehrheitsgesellschaft darf dabei auch nicht unterschätzt werden. So ist es beispielsweise auffällig, dass die Beschneidung bei Eziden aus dem Kaukasus kaum verbreitet ist. Unter der kommunistischen Herrschaft ab den 1920er Jahren genossen die Eziden in Armenien und Georgien einige kulturelle Rechte. Unter anderem durfte die kurdische Sprache in Schulen unterrichtet werden. Auch Publikationen in kurdischer Sprache waren erlaubt. Im Zuge dessen konnte sich vor allem in Jerewan eine ezidische akademische Elite etablieren. Seit dem Fall der Sowjetunion geht ein tiefer Riss durch die armenische Eziden-Gemeinde: Eine Gruppe begreift sich als eigene Ethnie und lehnt eine ethnische Zuordnung zu den Kurden strikt ab; die andere Gruppe pocht demgegenüber auf ihre ethnisch kurdische Identität (Açıkyıldız 2010, S. 69-70; vgl. dazu auch Dalalyan 2011).

Identitätsdiskurse gibt es aber nicht nur bei den transkaukasischen Eziden, sondern vor allem bei den Eziden aus dem Shingal, aus Syrien und in der Diaspora (vgl. dazu *Kap. 3.*; vgl. zum Nordirak Allison 2001, S. 38-52, zur Diaspora Ackermann 2003; Kreyenbroek 2009; zu Syrien Maisel 2014).

2.5. Glaubenssystem

2.5.1. Schöpfungsgeschichte, Gottesglaube und Engellehre

Das Ezidentum ist eine monotheistische Religion. Eziden glauben an einen Gott (*Xwedê*), den Schöpfer des Universums, der Quelle von Güte

und Glück ist. Nach der ezidischen Kosmogonie hat Gott die Welt in der „embryonischen" Form einer weißen, makellosen Perle erschaffen. Gott lässt die weiße Perle, die den geistigen Urzustand symbolisiert, zerplatzen und formt aus ihren Trümmern die Bestandteile der Welt. Er erschafft aus seinem Licht (*nûr*) sieben Engel, die er mit der weiteren Schöpfung auf der Erde sowie der Verwaltung der selbigen beauftragt. Sie gelten als die „Sieben Mysterien" (*heft sirr*) und fungieren fortan als Mittler zwischen Gott und den Eziden bzw. als Statthalter Gottes auf Erden. Der Anführer dieser göttlichen Siebenschaft ist Tausi Melek, der Engel Pfau, der von den Eziden besonders verehrt wird.

In der ezidischen Religion ist Gott ein „deus otiosus", also ein Schöpfergott, der die Welt zwar erschaffen hat, sich aber von weiteren Detailregelungen seiner Schöpfung fernhält und sie an andere, hier die Engel, delegiert. Er mischt sich in weltliche Angelegenheiten und das menschliche Schicksal nicht ein. Deswegen wird Gott bei den Eziden in der Regel auch nicht selbst angerufen, sondern die von ihm aus seinem Licht erschaffenen Engel. Nach ezidischer Vorstellung regiert jeder Engel für 1000 Jahre auf der Erde (nach einer anderen Überlieferung sind es jeweils 10.000 Jahre), bevor er wieder in den Himmel emporsteigt. Die Eziden glauben auch, dass die Engel in menschlicher Form auf der Erde erschienen sind und Nachfahren hinterlassen haben. Die Scheich-Familien sollen beispielsweise Abkömmlinge von Engeln sein (Açıkyıldız 2010, S. 72). Nach dem *Meshafa Resh* (Schwarzes Buch, näher dazu *Kap. 2.5.3.*) sollen sieben der als heilig geltenden Scheichs Inkarnationen von Tausi Melek und den übrigen sechs Engeln sein: Scheich Hasan (Heiliger) ist demnach Darda'îl (Engel), Scheich Abû Bekir ist Jibra'îl, Scheich Shams al-Din ist Israfîl, Scheich Fakhr al-Din ist Nura'îl, Sajadin ist ʿEzra'îl und Scheich Nasr al-Din ist Shemna'îl (Açıkyıldız 2010, S. 72-73). Vier dieser Figuren, Shams al-Din, Fakhr al-Din, Sajadin und Nasr al-Din, bilden die sog. vier Mysterien, von denen die Eziden annehmen, sie seien die Söhne des Êzdîna Mîr, des mythischen Vaters der Şemsani-Scheichs.

In den heiligen religiösen Texten der Eziden wird Gott mitunter durch drei unterschiedliche Figuren verkörpert: 1. durch einen Vogel, nämlich Tausi Melek, der als wichtigster Repräsentant Gottes auf Erden gilt; 2.

durch einen jungen Mann, Sultan Êzîd; und 3. durch einen alten Mann, Scheich Adi (Asatrian & Arakelova 2003, S. 4; Açıkyıldız 2010, S. 71). Diesen drei Manifestationen Gottes werden unterschiedliche Attribute zugewiesen: Während Tausi Melek die göttliche Majestät verkörpert, die erhaben und resolut über das Schicksal der Welt richtet, wird Êzîd viel gnädiger, freudvoller und teilweise emotional beschrieben. Scheich Adi wiederum symbolisiert Strenge, institutionelle Ordnung und die heiligen religiösen Texte. In dem Gebet „Das Glaubensbekenntnis" (*Şehda Dînî*) heißt es u.a. (zitiert nach Kreyenbroek 1995, S. 226-227):

Kurdisch	**Deutsch**
„Şehda dînê min êk ellah (...)	Mein Glaubensbekenntnis ist: Ein Gott.
Siltan Şexadî pedşê mine (...) Siltan Êzî pedşê mine (...)	Sultan Scheich Adi ist mein König. Sultan Êzîd ist mein König.
Tawûsî Melek şehde û êmanêd mine"	Tausi Melek ist mein Bekenntnis und mein Glaube.

Die Eziden verstehen sich als ein auserwähltes Volk. Dies zeigt sich in der Vorstellung, dass Adam ihren Stammvater, Shehîd bin Jerr, aus einem mit dem Schweiß seiner Stirn gefüllten Krug zeugte, während alle anderen 72 Völker von den Kindern Adams und Evas abstammen (Spät 2002). Eziden begreifen ihre Religion daher als die älteste der Menschheit. Dies dient ihnen gleichzeitig als Rechtfertigung für das Endogamiegebot, das ihnen die Heirat mit Andersgläubigen streng untersagt (eingehend dazu *Kap. 2.6*).

Die ezidische Religion kennt – anders als etwa der Islam oder das Christentum – nicht die Vorstellung von einem Teufel als Widersacher Gottes, der dem göttlichen Willen entgegenstünde. Die Vorstellung der Existenz einer bösen Kraft ist bei den Eziden schlichtweg nicht vorhanden. Vielmehr ist Gott einzig, allmächtig und allwissend. Nach ezidischem Grundverständnis wäre Gott schwach und machtlos, wenn er noch eine zweite Kraft neben sich gelten und agieren lassen würde.

Die Aussprache des Namens des Teufels ist gleichbedeutend mit der Akzeptanz der Existenz dieser bösen Kraft und stellt aus ezidischer Sicht einen blasphemischen Akt dar. Daher wird der Begriff von Eziden nicht ausgesprochen. Auch die Namensnennung sowie die Verwendung ähnlich klingender Wörter im Beisein von Eziden wird von diesen als tiefe Kränkung empfunden. Die Abstinenz eines Teufels im ezidischen Glaubenssystem ist aber nur ein Grund, weshalb Eziden den Namen des Teufels nicht aussprechen. Eziden waren jahrhundertelang und sind nach wie vor mit dem unberechtigten und unsubstantiierten Vorwurf der Teufelsanbeterei konfrontiert. Dieses Stigma und die damit zusammenhängende gewaltsame Unterdrückung und Verfolgung der Eziden brachten es mit sich, dass die Eziden besonders emotional auf die Aussprache des Namens des Teufels reagierten und ihn im Laufe der Zeit immer strikter vermieden. Denn der Vorwurf der Teufelsanbetung wiegt sehr schwer, trifft die Gemeinschaft in ihrem religiösen Grundverständnis hart und hat sie sogar an den Rand der physischen und religiös-kulturellen Vernichtung gebracht.

2.5.2. Tausi Melek

Das Herzstück des Ezidentums ist der Glaube an Tausi Melek, der durch einen Pfau symbolisiert wird. Er ist der erste und bedeutendste Engel und wurde am Sonntag, dem ersten Tag der Woche, erschaffen. Er wurde von Gott zum obersten der sieben Engel auserkoren und steht somit im Mittelpunkt des ezidischen Glaubens. Die Eziden nennen sich daher selbst auch „Volk des Engel Pfau“ (*Miletê Tawûsî Melek*). Entgegen der vielfachen Behauptung von Nicht-Eziden symbolisiert Tausi Melek weder den Teufel noch ist er der in Ungnade gefallene Engel, den wir von der christlichen und islamischen Lehre kennen. Dies ist in der modernen Wissenschaft unbestritten (vgl. etwa Kreyenbroek 2009, S. 18; Açıkyıldız 2010, S. 75; Spät 2005, S. 25). Nicht nur der Tausi Melek zugeschriebene mythologische Werdegang, sondern auch das darauf basierende Dogma und das vorherrschende Gottverständnis der Eziden sind grundlegend verschieden. Tausi Melek ist keineswegs der Gegenpart zu Gott, sondern im Gegenteil dessen Mittler auf der Welt, der Gottes Plan und Werk ausführt. Tausi Melek ist die Manifestation des Schöpfers, aber nicht der Schöpfer selbst, er ist Gottes Alter Ego

und mit ihm untrennbar verbunden (Açıkyıldız 2010, S. 73). Dies kommt im „Qewl des Tausi Melek“ (*Qewlê Tawûsî Melek*) deutlich zum Ausdruck (zitiert nach Kreyenbroek 1995, S. 244-245):

Kurdisch	**Deutsch**
„(…) ya rebbî tu melekê	Oh, mein Herr, du bist der Engel,
melikê cîhanî	der der König der Welt ist.
ya rebbî tu melekê melikê	Oh, mein Herr, du bist der Engel,
kerîmî	der ein großzügiger König ist.
tu melekê ʿerşê ʿezîmî	Du bist der Engel des überwältigenden Thrones.
ya rebbî ji ʿenzel da her	Oh, mein Herr, Du bestandest schon vor
tuyî qedîmî	der Schöpfung.
tu tam û kam û ray	Du bist der Geschmack, die Freude und die Erkenntnis.
ya rebbî her tu xuday	Oh, mein Herr, du bist für immer Gott.
her tu hay	Du bist für immer wissend.
û her tuyî layîqî medḥ	Du bist für immer würdig des Lobes
û senay. (…)	und der Huldigung. (…)
ya rebbî ji êsma tuyî bilindî	Oh, mein Herr, du bist höher als der Himmel.
te ne çone, tuy çendî	Du hast keine Eigenschaften, Du bist überall.
nazêyî nezayî tu zendî (…)”	Du gebierst nicht, Du bist lebendig ohne geboren worden zu sein.

Weder in den bislang publizierten religiösen Texten der Eziden noch in den sonstigen mündlichen Überlieferungen gibt es Hinweise darauf, dass Tausi Melek als böse betrachtet oder als eine antagonistische Kraft zu Gott und dem Prinzip des Guten wahrgenommen würde. Tausi Melek – als Alter Ego Gottes – lässt zwar auch böse Taten geschehen, bleibt jedoch seinem Wesen nach stets das Prinzip des Guten. Wie ist das zu erklären? Die Antwort hierauf gibt uns das ezidische Gottverständnis: Nach ezidischer Überzeugung bewirkt Gott auch das

Böse in der Welt, denn die böse Handlung ist ein Teil des göttlichen Weltplanes, die von Gott als Mittel zu seinem höheren Ziel benutzt wird. Zudem enthält sie etwas Reales und dieses ist an sich positiv. Dieser Gedanke kommt auch im *Kitab al-Jilwa* (Buch der Offenbarung, näher dazu *Kap. 2.5.3.*) zum Ausdruck. Dort heißt es: „Kein Ort ist leer von mir; ich [Gott] bin teilnehmend an allen Vorfällen, welche jene, die außerhalb der Religion sind, ‚Übel' zubenennen, weil sie nicht nach ihrem Wunsche sind" (Bittner 1913, S. 15). Hierin kommt sehr anschaulich die Relativität und Subjektivität des Bösen zum Ausdruck: Alles scheinbar Böse ist im Grunde gut, kommt von Gott und wird nur dadurch „böse", dass der Mensch es von seinem „begrenzten" Standpunkt aus als „böse" bezeichnet, wenn es seinen subjektiven Wünschen nicht entspricht. Natürlich gibt es auch böse Handlungen, die an sich abscheulich sind und absolut verurteilt werden müssen. Diese haben ihren „bösen" Charakter von Natur aus und nicht allein durch die subjektive Einschätzung. Auf diesen Einwand antwortet das *Kitab al-Jilwa*: „Ich [Gott] gebe Erlaubnis (zu handeln) entsprechend dem, was recht ist, der mit ihren (den ihr) anerschaffenen Anlagen erschaffenen Natur" (Bittner 1913, S. 15). Die böse Natur ist also von Gott seinem Weltplan entsprechend mit bösen Anlagen ausgestattet worden und handelt der Absicht Gottes entsprechend, wenn sie mit diesen Anlagen Böses bewirkt; denn alles, auch das Böse, dient schließlich einem guten Endzweck. Zur Erklärung des Bösen muss man also nicht an ein böses Prinzip glauben, das allein das Böse bewirken könnte. Das Böse und Schlechte erklärt sich vielmehr aus den Anlagen, die Gott nach seinem weisen Weltplan in die Dinge hineingelegt hat (zu diesem Punkt Horten 1918, S. 106).

Das Ezidentum bedeutet also die Leugnung des Teufels als eines bösen Prinzips. Tausi Melek ist ein gutes Wesen und daher alles andere als „das christliche Scheusal mit Hörnern, Schweif und Pferdefuß" (Wagner zitiert nach Müller 1967, S. 166). Er ist als Engel ein Geschöpf Gottes und keine seit Urbeginn selbstständig neben dem Schöpfer existierende Gestalt. Das Verständnis der Eziden von Gut und Böse darf daher nicht aus Sicht des christlichen oder islamischen Glaubensverständnisses heraus interpretiert werden; es ist eingebettet in eine eigene ezidische Doktrin, die nicht mit anderen Glaubenssystemen

übereinstimmt. Die ganze Welt ist aus dem ersten, aus Gott fließenden Licht (Pfau, Ursonne, weiße Perle) gebildet. Aus der weißen Perle werden wiederum alle Bestandteile der Welt geformt und sind daher Teil des göttlichen Lichts. Alle weltlichen Dinge sind ihrem Wesen nach gut, bestehen ihrer Substanz nach aus Licht, und ein absolut Böses kann es daher nicht geben, denn dieses bestände nicht aus Licht. Die Eziden glauben dementsprechend auch an keine Hölle oder Höllenstrafe, da diese ein Ausdruck des bösen Prinzips wäre. Die Finsternis ist nichts Reales, ebenso wenig das Böse. Wie die Finsternis nur die Beraubung des Lichts ist, so ist das Böse auch nur eine Beraubung an einem Guten (Horten 1918, S. 106).

Eine weitere ezidische Überlieferung verdeutlicht, dass Tausi Melek nicht mit dem gefallenen Engel in der christlichen und islamischen Lehre gleichgesetzt werden darf: Gott hatte den sieben Engeln, nachdem er sie aus seinem Licht erschaffen hatte, befohlen, fortan nur ihn anzubeten. Nachdem Gott Zeiten danach Adam schuf, bat er seine Engel, diesem Geschöpf Leben einzuhauchen. Sieben Mal tanzten die Engel um den noch seelenlosen Adam, bevor in ihm das Leben erwachte. Vom neuen Geschöpf begeistert, forderte Gott die sieben Engel auf, von nun an Adam anzubeten. Sechs der sieben Engel gehorchten. Nur Tausi Melek widersetzte sich dem Wunsch seines Schöpfers mit der Begründung, dass er sich einzig dem allmächtigen Gott unterordne und damit Gottes (ursprünglichem) Befehl folge. Gott ernannte daraufhin Tausi Melek zum obersten aller Engel und Herrscher der Welt (Düchting 2004, S. 620; Açıkyıldız 2010, S. 75).

Diese Überlieferung zeigt, dass Eziden Tausi Meleks Handeln nicht als Rebellion gegen Gott verstehen. Sie erblicken darin im Gegenteil eine besondere Form der Gottesloyalität und Ehrerbietung, die Gott dadurch belohnt hat, dass er Tausi Melek im Rang über die übrigen Engel gestellt und ihn zum Herrscher der Welt gemacht hat. In der islamischen Tradition gibt es eine ähnliche Überlieferung, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, dass der Engel sich Gott widersetzt und von diesem deshalb bestraft wird. Dieser Umstand hat dazu geführt, dass die Muslime vielfach Tausi Melek mit dem gefallenen Engel ihrer Tradition gleichsetzten.

Sowohl die Identifikation Tausi Meleks mit dem gefallenen Engel im Christentum und Islam durch Nicht-Eziden als auch der Umstand, dass die Eziden Tausi Melek in Form eines Pfaus verehren, im Islam aber ein Bilderverbot gilt, und die Tatsache, dass das Ezidentum keine klassische Buchreligion darstellt, haben dazu geführt, dass die Eziden im Laufe der Jahrhunderte immer wieder als Häretiker und Ungläubige verfolgt, umgebracht oder zwangsbekehrt wurden. Der Vorwurf der „Anbetung des Bösen" wurde dabei gezielt eingesetzt, um den „anderen" Glauben zu diskreditieren und um Pogrome zu legitimieren. Bezeichnenderweise finden sich in den frühen bislang zugänglichen Quellen (12. bis 16. Jahrhundert) keinerlei Anwürfe, dass die Eziden das Böse anbeteten. Die erste Verbindung zwischen den Eziden und dem Vorwurf der Teufelsanbetung findet man erst in Evliya Çelebis Reisebuch *Seyahat-namê* aus der Mitte des 17. Jahrhunderts. Das überschneidet sich etwa mit der Zeit, ab der die Eziden definitiv und dauerhaft als separate, nicht-muslimische Gemeinschaft wahrgenommen wurden (Spät o.J., S. 4) und die (feindliche) Trennung zwischen Eziden und Muslimen endgültig verfestigt wurde.

Der Göttinger Iranistik-Professor Philip G. Kreyenbroek hat in den letzten drei Dekaden wie kein anderer die heiligen religiösen Texte der Eziden studiert, vom Kurdischen ins Englische übersetzt und sie in mehreren Büchern kommentiert herausgegeben. Er hat sich im Zuge dessen intensiv mit dem Gottverständnis und dem Wesen Tausi Meleks auseinander gesetzt, wie in jenen Texten niedergelegt ist und durch die Eziden verstanden wird. Kreyenbroek stellt zusammenfassend fest: „(…) es weist absolut nichts darauf hin, dass die Yeziden früher das Böse angebetet hätten. Auch in den alten Qewls (religiöse Texte) haben wir es ausschließlich mit Gottesanbetern zu tun, die Taus-i Melek als Stellvertreter Gottes auf Erden verehren" (Kreyenbroek 2001, S. 67; vgl. auch Kreyenbroek 2010b).

2.5.3. Oralität und heilige religiöse Texte

Das Ezidentum kennt keine verbindliche religiöse Schrift, wie es vergleichbar die Bibel für die Christen ist. Die Vermittlung

religiöser Traditionen und Glaubensvorstellungen beruhte – bisher – ausschließlich auf mündlicher Überlieferung. Als Genres heiliger Texte kennt man *Qewlen*, *Qeşîden*, *Beyten* und *Duayen*, die in Kurmancî-Kurdisch verfasst sind. Die meisten heiligen Texte sind *Qewlen*. Sie stellen das wichtigste Genre der Texte dar. Bislang sind mehr als 130 *Qewlen* von der Wissenschaft identifiziert worden (Omarkhali 2012, S. 162; Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 7, nennen 113 *Qewlen*). Sie beinhalten u.a. die Schöpfungsmythen der Religion, sonstige mythische Erzählungen sowie Hymnen auf heilige Figuren. Die Texte setzen aufgrund ihrer symbolischen und häufig auch kryptischen Sprache Kenntnisse von der Mythologie, der Mystik sowie der Geschichte der Eziden voraus. Es ist schwer zu sagen, wann die *Qewlen* komponiert wurden. Die Sprache und der Inhalt der meisten *Qewlen* deuten darauf hin, dass sie nach dem Aufkommen des Islam, wahrscheinlich nach dem Leben und Wirken Scheich Adis ab dem 12. Jahrhundert verfasst wurden. Darauf deuten jedenfalls die mystisch-sufistischen Elemente in den Texten hin. Aufgrund der durch die mündliche Überlieferung bedingten fortwährenden Anpassung und Weiterentwicklung der Texte kann eine genaue zeitliche Einordnung jedoch nicht erfolgen. *Qewlen* sind – auch für Kurmancî-Sprecher – nur verständlich, wenn man das hinter den Texten stehende Narrativ und die entsprechende Lehre kennt. Sie enthalten häufig altkurdische Wörter, die heute nicht mehr gebraucht werden. *Qeşîden* werden auch in Kurmancî rezitiert, jedoch enthalten sie häufig arabische, persische oder türkische Lehnwörter. Sie sind relativ kurz abgefasst und enthalten Lobreden über heilige Männer (Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 50). *Beyten* sind heilige Gedichte, die Pflichten und Aufgaben der ezidischen Gemeinschaft beinhalten. Sie weisen – anders als *Qewlen* – zum Teil auch nicht-religiöse Inhalte auf. Die *Duayen* stellen die Gebete der Eziden dar.

Neben den voranstehend erwähnten vier lyrischen Kategorien gibt es noch eine weitere Gattung von Texten, nämlich *Çiroken, sog.* (Volks-) erzählungen, die der Prosa zuzuordnen sind. *Çiroken* haben Mythen wie die Erschaffung der Welt, der Menschheit und der Eziden zum Gegenstand. Es gibt ferner *Çiroken* über inkarnierte Engelswesen und ihre Rolle in der ezidischen Geschichte. Einige *Çiroken* dürften jüngeren Datums sein, weil sie helfen, nicht mehr verständliche Hinweise in

Qewlen zu entschlüsseln. Andere *Çiroken* enthalten jedoch deutliche Mythen aus vorislamischer Zeit und sind daher älteren Datums (Spät 2010, S. 105). *Qewlen* und *Çiroken* sind eng miteinander verzahnt. Viele, wenn auch nicht alle *Qewlen* basieren auf *Çiroken* und können ohne sie nicht verstanden werden. Auf der anderen Seite helfen *Qewlen* mit ihren fertigen, einprägsamen Reimtexten dabei, Handlungsstränge einfacher zu erinnern und gedanklich abzurufen (Spät 2010, S. 105; Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 50).

Die künstlerische Darbietung der *Qewlen* erfolgt durch die eigens hierfür ausgebildeten Qewwalen mittels *deng* (Stimme) und einer bestimmten Melodie sowie deren Begleitung auf den als heilig betrachteten Musikinstrumenten *def* (großes Tamburin) und *şibab* (lange Flöte). Bei Festen und Anlässen, die mit religiösen Zeremonien einhergehen wie Beschneidung, Hochzeit und Beerdigung, werden bestimmte *Qewlen* vorgetragen. Die Qewwalen sind die Bewahrer des religiösen Wissens der Gemeinschaft. Sie stammen traditionell aus den Städten Bahzanê und Ba'shîqe in der Nähe von Mosul. Die Qewwalen sind nicht die einzigen religiösen Würdenträger, die *Qewlen* rezitieren können. Religiöse Führer wie der Baba Scheich, Peşîmamen oder Baba Çawîş sind natürlich ebenfalls besonders versiert in Religionskunde, während viele Scheichs und Pîren, Vertreter der ezidischen Klerikerkaste, zumindest einige *Qewlen* kennen, die sie zu bestimmten Anlässen wie Hochzeitszeremonien oder Beerdigungen rezitieren.

Die Qewwalen unternehmen jedes Jahr mit den sog. *sanjak*-Standarten eine Rundreise vom Scheich Adi-Heiligtum in die umliegenden ezidischen Dörfer (*Tawûs gêran*). Bei den *sanjak*-Standarten handelt es sich um bronzene Abbildungen vom Engel Pfau. Entfernt liegende Dörfer werden nur alle zwei Jahre oder noch seltener besucht. Bei ihren Rundreisen tragen die Qewwalen die heiligen religiösen Texte vor und verteilen *berat*-Kugeln an die Gläubigen; es handelt sich hierbei um kleine Kugeln mit einem Durchmesser von etwa einem Zentimeter, die aus der Graberde des Heiligtums des Scheich Adi in Lalish geformt werden und die Gläubigen segnen und vor Krankheiten schützen sollen. Die Gläubigen leisten ihrerseits Spenden an das religiöse Oberhaupt der Eziden. Einen Teil überlässt dieses den Qewwalen für

ihren Lebensunterhalt. Durch die Rezitation der Hymnen und sonstiger Erzählungen sollen die Gläubigen über ihre Glaubenssätze und ihre religiösen Pflichten aufgeklärt werden und so eine erneute Bindung an ihre Religion erfahren. In früheren Zeiten, in denen es weder moderne Kommunikationsmittel noch schriftliches Material gab, war das Ritual der *sanjak*-Rundreise die einzige Möglichkeit, die orale Tradition sowie die Einheit der Gemeinschaft zu bewahren (Spät 2009, S. 111). Dies war mehr oder weniger der einzige Kontakt zwischen dem religiösen Zentrum in Lalish und den Siedlungen an der Peripherie.

Aufgrund der jahrhundertelangen mündlichen Weitergabe der heiligen religiösen Texte ohne schriftliche Fixierung, des Fehlens einer mächtigen ezidischen Zentralgewalt und der räumlichen Zersplitterung der Gemeinschaft, die sich ab der Zerschlagung des Osmanischen Reiches im Jahr 1922 weiter fortsetzte, haben sich unterschiedliche Versionen der ursprünglich gleichen religiösen Texte entwickelt. Vor diesem Hintergrund grenzt es schon fast an ein Wunder, dass die Eziden trotz dieser Umstände ein einigermaßen kohärentes religiöses System bewahrt haben (Spät 2010, S. 96).

Neben den oben genannten religiösen Texten sind ferner das *Kitab al-Jilwa* (Buch der Offenbarung) und das *Meshafa Resh* (Das schwarze Buch) überliefert. Diese beiden Bücher wurden ab den 1880er Jahren in unterschiedlichen Versionen veröffentlicht und anschließend in verschiedene Sprachen übersetzt. Sie berichten über die Schöpfung der Welt, der Engel sowie der Menschen und enthalten Gebote und Tabus. Es handelt sich bei diesen Texten aller Wahrscheinlichkeit nach um ehemals mündlich tradierte religiöse Erzählungen/Lieder der Eziden. Diese sind von europäischen Forschern als „heilige Bücher" ausgegeben worden, um mehr Aufmerksamkeit auf das bis dahin noch junge Forschungsfeld zu lenken. Die Texte stammen jedoch weder aus der Zeit Scheich Adis, wie teilweise behauptet wurde, noch sind sie als gänzliche Fälschungen abzuqualifizieren. Sie sind – ähnlich wie das Alte Testament – über lange Zeiträume, in denen auch verschiedene Versionen entstanden, mündlich tradiert und später aus unterschiedlichen Anlässen von unterschiedlichen Autoren niedergeschrieben worden (Kreyenbroek 1995, S. 10-16). Zum Teil beruhen sie aber auch

auf nicht zutreffenden (stereotypen) Beobachtungen von ezidischen Glaubensinhalten durch Nicht-Eziden, können daher nicht als Primärquellen im eigentlichen Sinne gelten. Deswegen war nicht so sehr der Inhalt der beiden Bücher, sondern vielmehr ihre bloße Existenz für die Eziden von Bedeutung. Die Eziden konnten nämlich damit für sich in Anspruch nehmen, ebenfalls Schriftbesitzer zu sein, womit sich die Hoffnung verband, das Leben unter islamischer Herrschaft zu verbessern (zur Geschichte dieser beiden Bücher vgl. Guest 1993, S. 146-163; Kreyenbroek 1995, S. 10-16; Allison 2004).

2.5.4. Seelenwanderung

Im ezidischen Glaubenssystem gibt es keine Vorstellung von einem Paradies oder einer Hölle. Vielmehr glauben die Eziden an Seelenwanderung und Wiedergeburt (*kiras guhertîn,* „die Kleider wechseln"). Die Eziden glauben, dass das Leben nicht mit dem Tod endet, sondern dass es nach einer Seelenwanderung einen neuen Zustand erreicht. Die Seele wechselt also nach dem Ableben den Körper, „das Kleid". Die Entscheidung über eine nach dem Tod erfolgende höhere oder niedrigere Wiedergeburt ist abhängig von den Taten im vorherigen Leben. Der Prozess der Wiedergeburt setzt sich solange fort, bis die Seele die höchste Stufe der Reinheit erreicht hat und dann zu Tausi Melek zurückkehrt (Othman 2001, S. 91).

In diesem Zusammenhang spielen der „Jenseitsbruder" (*birayê axiretê*) bzw. die „Jenseitsschwester" (*xuşka axiretê*) eine wichtige Rolle für einen Eziden. Unter den Mitgliedern der Glaubensgemeinschaft sucht man sich zu Lebzeiten einen Bruder bzw. eine Schwester für das Jenseits aus. Diese Wahlgeschwister übernehmen im Jenseits gegenseitig die moralische Mitverantwortung für die irdischen Taten und in der Totenzeremonie „begleiten" sie den Verstorbenen/die Verstorbene auf dem Weg zur neuen Bestimmung. Nach ezidischer Vorstellung bestand die Verbindung der Jenseitsgeschwister bereits im vorherigen Leben und wird im künftigen Leben weiter existieren.

Eng verbunden mit dem Prinzip der Seelenwanderung ist der bei den Eziden vorherrschende Glaube, dass die sieben von Gott geschaffenen

Engel (göttliche Siebenschaft) periodisch in menschlichen Körpern wiedergeboren werden. Dadurch wird einerseits die Idee des Kastenwesens bei den Eziden gestärkt, weil nach ezidischer Überlieferung die Mitglieder der bedeutendsten religiösen Kasten (hier: Scheich Adi und seine Weggefährten) Nachfahren von Manifestationen der göttlichen Siebenschaft sind. Ferner erlaubt der Glaube an die Seelenwanderung die Verbindung zu Figuren aus anderen religiösen Traditionen, indem man sagt, dass es sich um frühe Manifestationen der göttlichen Siebenschaft handele (Allison 2004, S. 134). Auf diese Weise ist es den Eziden möglich, fremde mythologische Handlungsstränge und Persönlichkeiten in den Kanon der eigenen Überlieferungen einzubauen, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, sie entfernten sich von ihrer religiösen Kernlehre.

2.5.5. Philosophie

2.5.5.1. Toleranz gegenüber anderen Religionen

Das Menschenbild der Eziden ist von der Leitlinie bestimmt, dass der Mensch für sein Wirken und Handeln selbst verantwortlich ist. Er hat von Gott die Gabe des Hörens, Sehens und Denkens erhalten. Mit diesen Anlagen hat er die Möglichkeit, den richtigen Pfad zu beschreiten. Unter den Eziden herrscht die Auffassung, dass ein Ezide ein guter Mensch sein kann, aber um ein guter Mensch zu sein, muss man nicht Ezide sein. Das Ezidentum hegt auch keinen Absolutheitsanspruch. Demnach existiert nicht nur „eine Wahrheit" für alle Menschen dieser Welt, sondern es gibt „viele Wahrheiten". Das Ezidentum ist daher von vornherein tolerant gegenüber anderen Religionen. In einem Gebet der Eziden heißt es daher auch: „Gott, schütze erst die 72 Völker und dann uns." Diese nach außen hin getragene Toleranz hat sicherlich dazu beigetragen, dass das Ezidentum in einer zunehmend feindlichen Umwelt so lange Zeit überlebt hat.

2.5.5.2. Vernunft und Ethik

Wie oben beschrieben, gehen die Eziden davon aus, dass Gott die Erde aus seinem Licht erschaffen hat. Das hat zur Konsequenz, dass

jedes Lebewesen einen Anteil des göttlichen Lichtes (*nûr*) in sich trägt. Dieses göttliche Licht kann aber nur durch Vernunft (*eqil*) entfaltet werden. Jedes Individuum trägt die Anlagen sowohl für das Gute als auch für das Böse in sich. Indem er ein selbstständig entscheidendes, denkfähiges Wesen ist, kann der Mensch durch seine Wahl- und Willensfreiheit die Welt gestalten und gute von bösen Taten unterscheiden (Yalkut-Breddermann 2001, S. 33).

Jeder Mensch kann aufgrund der Gabe der Vernunft für seine Taten zur Rechenschaft gezogen werden. Nach ezidischer Vorstellung gibt es keine vom menschlichen Willen losgelöste verführerische Macht. Das Leben eines Menschen vollzieht sich auch nicht nach einem vorgefertigten Plan oder schicksalhaften Wendungen im Sinne eines Determinismus. Gott lässt zwar auch das Böse geschehen. Ob der Mensch aber böse handelt und für diese Taten verantwortlich gemacht wird, hängt von ihm selbst ab.

Vernunft ist das, was die Menschen von anderen Lebewesen auf der Welt unterscheidet. Menschen sind zwar ebenso wie andere Geschöpfe bestimmt von Trieben. Die Triebe der anderen Lebewesen werden aber nicht durch die Vernunft gesteuert, sondern instinktiv befriedigt. Nur die Menschen sind in der Lage, mittels ihrer Vernunft ihre Triebe sinnvoll zu kontrollieren. Die sexuellen Triebe sind besonders wichtig, da die Fortpflanzung die Grundlage für die kreisförmige Bewegung der Welt und die Wiedergeburt bildet. Wenn es keine Geburten gibt, müssen die unglücklichen Seelen im Jenseits auf ihr neues „Kleid" (*kiras*) warten und müssen dadurch leiden (Yalkut-Breddermann 2001, S. 34).

Die Triebe müssen aber der Vernunft unterworfen werden, um eine auf Ethik (*exlaq*) basierende soziale Ordnung etablieren zu können. Ethisches Handeln im ezidischen Sinne ist daher identisch mit einer reflektierten, nicht-instinkthaften Lebensführung der Menschen. Eine auf Ethik basierende soziale Ordnung ist Grundbedingung einer harmonischen Weltordnung. Deshalb muss das sexuelle Leben des Individuums durch das Kollektiv reguliert werden. Das Individuum soll seine Wünsche und Bedürfnisse zurückstellen und zunächst seine

Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft einlösen (Yalkut-Breddermann 2001, S. 34; Düchting 2004, S. 614-615; Kızılhan 2014b, S. 164). Die wesentlichen Pflichten des Individuums in der Gemeinschaft sollen im nun folgenden Abschnitt näher erläutert werden.

2.6. Gesellschaft

Die ezidische Gesellschaft ist spätestens seit der Zeit Scheich Adis hierarchisch-theokratisch aufgebaut (s. hierzu *Abb. 3*). Sie gliedert sich in zwei Hauptgruppen: die Laien (Mirîden) und die Geistlichen (Ruhanî). Heiraten zwischen den Gruppen sind verboten (Endogamiegebot). Die Geistlichen (Scheichs und Pîren) haben die Pflicht, die zahlenmäßig sehr viel größere Gruppe der Laien in die religiösen Regeln zu unterweisen und die religiösen Handlungen vorzunehmen. Ohne sie können Riten wie die Beschneidung, die Eheschließung oder die Totenzeremonie nicht vollzogen werden. Die Laien unterstützen die Geistlichen materiell durch Spenden.

Jeder Ezide, auch ein Scheich und Pîr, muss einen Scheich und Pîr haben, der für ihn zuständig ist und ihm in religiösen Angelegenheiten mit Rat und Tat zur Seite steht. Jeder Scheich- und Pîr-Familie sind mehrere Laien-Familien fest zugeordnet, für die sie verantwortlich sind. Nach dem Tod eines Geistlichen wird dessen Funktion von seinem Erbnachfolger wahrgenommen. Bei den Scheichs und Pîren handelt es sich nicht um formal ausgebildete Theologen, wie wir sie etwa vom Christentum kennen. Das religiöse Wissen wird vielmehr von Generation zu Generation mündlich weitergegeben.

Die Kaste der Scheichs setzt sich aus drei Gruppen zusammen, nämlich den Adani, Şemsani und Qatani. Die Adani-Scheichs sollen Nachfahren der Familie von Scheich Hasan (des Urenkels von Scheich Adis Bruder Sahr) sein, die Şemsani-Scheichs sollen Nachkommen der vier Söhne des Êzdîna Mîr (dem mystischen Vater von Şeşims) sein und die Qatani-Scheichs schließlich führen ihre Abstammung auf Verwandte Scheich Adis zurück (Dulz 2001, S. 37). Für die Gruppen gilt ebenfalls das Endogamiegebot, d.h., dass sie nur innerhalb der jeweiligen Gruppe heiraten dürfen, was die Partnerwahl zum Teil erheblich einschränkt.

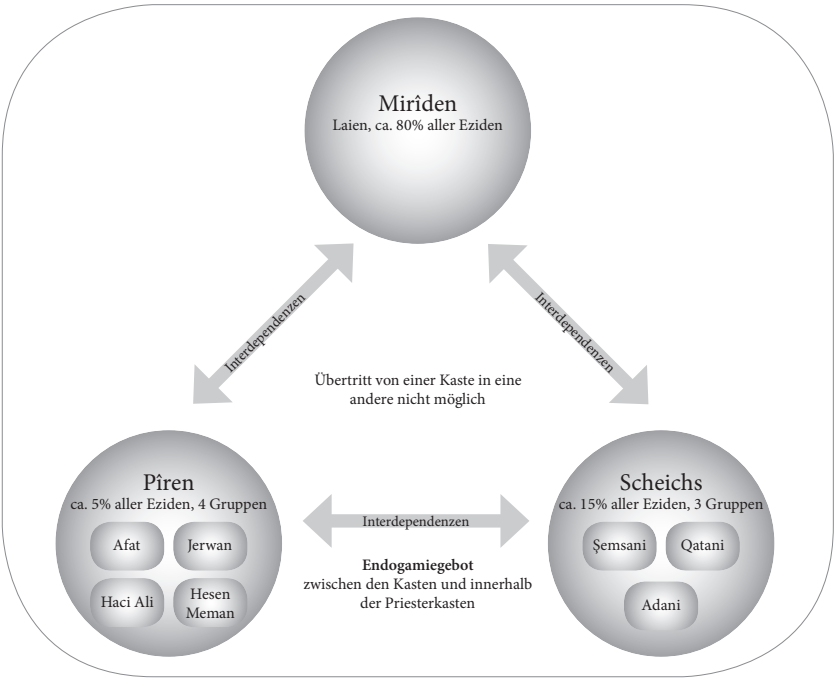


Abb. 3: Das Kastenwesen bei den Eziden

Die Qatani-Scheichs stellen den Mîr (Fürst), der das Oberhaupt der Eziden ist. Dieses Amt wird vom Vater auf den ältesten Sohn vererbt. Der Mîr ist in erster Linie für alle säkularen Angelegenheiten der Gemeinschaft zuständig, er ist aber auch höchste Instanz in religiösen Belangen. Der traditionelle Hauptsitz des Mîr liegt in Ba'adre, einer Stadt, die etwa 20 km vom Hauptheiligtum Lalish entfernt ist. Analog zum sukzessiven Schwinden der politischen Macht der Eziden im Laufe der Jahrhunderte nahm auch die Autorität des Mîr in der Gemeinschaft ab. Heute genießt der Mîr aufgrund der schon seit längerem bestehenden territorialen Zersplitterung der Gemeinschaft weitgehend (nur) noch bei den aus dem Irak stammenden Eziden hohes Ansehen und politische Autorität, weil er dort traditionell residiert und noch Einfluss geltend machen kann.

Aus der Gruppe der Şemsani-Scheichs kommt der Baba Scheich („Vater Scheich"), der die höchste Autorität hinsichtlich der Auslegung religiöser Fragen darstellt. Der Baba Scheich führt ein frommes und

enthaltsames Leben. Unter anderem überwacht er die Einhaltung religiöser Gesetze, er kann Dekrete gegenüber Geistlichen erlassen und ist in die Ausbildung der Koçeken (Erklärung s.u.) eingebunden. Die Şemsani-Lineage stellt ferner den Scheich Wezîr, der für die heilige Stätte des Şeşims in Lalish verantwortlich ist.

Aus der Lineage der Adani werden schließlich zwei Peşîmamen (Erklärung s. u.) gestellt.

Mit dieser gesellschaftlichen Hierarchie wurde die Macht unter den Scheich-Gruppen annähernd gleich verteilt, auch wenn dem Mîr als politischem Oberhaupt die letzte Autorität zukommt.

Die Kaste der Pîren gliedert sich in vier Hauptfamilien: Hesen Meman, Pîr Afat, Pîr Jerwan und Pîr Haci Ali. Es bestehen jeweils Untergruppen. Auch sie haben das Endogamiegebot zu beachten. Die Pîren entsprechen den alten Priestern, die bereits früher – vor der Zeit Scheich Adis – für den Erhalt der ezidischen Religion zuständig waren. In religiösen Fragen haben die Pîren eigentlich die gleiche Stellung wie die Scheichs; sie sind jedoch in der Hierarchie – wegen der ihnen übertragenen Aufgaben – leicht unter diesen angeordnet. Der Status der Pîren wurde durch Scheich Adi verändert, indem er den Status der Scheichs durch Aufgabenzuweisungen aufwertete (Kızılhan 1997, S. 111, 2014b, S. 162).

Den Pîren und Scheichs ist es ebenfalls verboten, untereinander zu heiraten, weil sie gleichzeitig die religiösen Unterweiser füreinander sind und dieser Status durch Heirat verlorengehen würde. Die durch das umfassende Endogamiegebot bewirkte klare Trennung der einzelnen Kasten und Gruppen sowie die Unmöglichkeit, zu einer anderen Kaste zu wechseln, verhindern einen Machtkampf zwischen den Kasten. Jeder ist sich seines erblich bedingten Status bewusst und hat keine Möglichkeit, ihn zu ändern. Die Kasteneinteilung richtet sich dabei allein nach den religiösen Zuständigkeiten und geht nicht einher mit der Verteilung von Vergünstigungen und Vorteilen. Sie hängt auch nicht mit den politischen Machtverhältnissen in den verschiedenen Stämmen zusammen.

Im Gegensatz zum indischen Kastenwesen trennt das Kastensystem bei den Eziden auch nicht die Gesellschaft voneinander und stellt keine hierarchische Ordnung dar, wie oft angenommen, sondern will durch eine gegenseitige Interdependenz der einzelnen Glieder einen engen Zusammenhalt aller gesellschaftlichen Schichten garantieren. Durch die Kontakte zwischen den einzelnen Kasten soll die Möglichkeit erhalten werden, die Religion zu bewahren. Deswegen gibt es bei den Eziden beispielsweise auch keine Kaste der Paria, der Unberührbaren, die es im indischen Kastensystem gibt. Eine soziale Wertung ist mit der Zuordnung zu einer der ezidischen Kasten nicht verbunden.

Es gibt neben den Scheichs und Pîren noch weitere geistliche Würdenträger. Dazu zählen folgende:

– Peşîmam: Die Peşîmamen erfüllen höchste religiöse Aufgaben zur Wahrung und Interpretation des ezidischen Glaubens. Sie werden vom Mîr aus bestimmten Scheich-Familien berufen. Der Name bedeutet soviel wie „Hochgelehrter" oder „Gelehrter ersten Ranges". Die Peşîmamen repräsentieren die Scheich-Gruppe der Adanis. Sie sind für bestimmte Regionen zuständig und beanspruchen die religiöse Autorität über die Scheich-Familien ihrer Gemeinde.

– Qewwal: Die Qewwalen sind – wie oben ausgeführt – für die künstlerische Darbietung der heiligen religiösen Texte der Eziden zuständig. Sie sind die Archivare und das lebende Gedächtnis der Gemeinschaft. Bis vor kurzem lebten auch sie endogam. Seit einiger Zeit ist es ihnen jedoch gestattet, Ehen mit Mirîden einzugehen.

– Feqîr: Feqîren gelten als besonders kompetente Kenner der religiösen Tradition. Ihnen obliegt daher die religiöse Unterweisung und die Aufsicht über die Bewahrung der religiösen Sitten. Sie fasten über lange Perioden, führen ein asketisches Leben und dienen als Vorbild für ein frommes Leben. Äußerlich sind sie an ihrer schwarzen Kleidung (*khirque*) gut erkennbar. Grundsätzlich kann jeder Ezide ein Feqîr werden. In jüngerer Zeit vererbt sich die Feqîr-Würde jedoch jeweils auf den ältesten Sohn.

– Koçek: Koçeken haben bei Kulthandlungen spezielle Aufgaben zu übernehmen. Ihnen werden hellseherische und wahrsagerische Fähigkeiten nachgesagt. Ihre wichtigste Aufgabe besteht darin, über das Schicksal der verstorbenen Seelen zu berichten. Sie interpretieren auch Träume und Gebete. Bei Festen tanzen sie in Ekstase mit langem aufgelöstem Haar. Sie kommen dann in Trance und nehmen dabei Kontakt zur unsichtbaren Welt (zu Tausi Melek und anderen Engeln) auf. Die Koçek-Würde kann kastenunabhängig erworben werden.

– Baba Çawîş: Er ist der Wächter des Scheich Adi-Heiligtums in Lalish und für alle Angelegenheiten der Stätte zuständig. Er wird vom Mîr ernannt und führt ein frommes und keusches Leben.

Der Religiöse Rat (*Meclîs-î-Ruhanî*), der in Lalish residiert, ist de jure die wichtigste Institution, die für die Auslegung religiöser Fragen zuständig ist und Beschlüsse verbindlich für alle Eziden fassen kann. De facto genießt der Religiöse Rat allerdings nur bei den aus dem Irak stammenden Eziden den Stellenwert einer höchsten religiösen Instanz. Dass der Religiöse Rat für die in der Diaspora lebenden Eziden keine adäquaten Lösungen für gesellschaftliche Herausforderungen bieten kann, hängt sicherlich auch damit zusammen, dass ihm die in der hochindustrialisierten, pluralistischen und individualistischen Gesellschaft entstandenen Bedürfnisse der Diaspora-Eziden nicht ohne Weiteres geläufig sind (Yalkut-Breddermann 2001, S. 27). Dem Rat gehören u.a. der Mîr, Baba Scheich, Scheich Wezîr (Wächter des Mausoleums von Şeşims in Lalish), Pêşîmamen und das Oberhaupt der Qewwalen an.

Im Heiligtum Scheich Adis gibt es einen Frauenorden. Die Mitglieder dieses Ordens heißen Fahra. Aufgenommen werden Jungfrauen, die sich auf Lebzeiten für ein keusches und asketisches Leben entschieden haben. Sie sind für die Erhaltung der heiligen Stätte Scheich Adis verantwortlich. Sie kümmern sich dort um die Haushaltsführung, betreuen die Gäste und sorgen für die Sauberkeit im Heiligtum. Sie kleiden sich in lange wollene Kleider und bedecken ihren Kopf mit einem weißen Baumwollturban. Sie erkennt man an der als heilig geltenden Kordel, die sie um ihre Taille tragen. Die Leiterin des Ordens heißt *Kebanî* („Herrin des Hauses“) und wird von den verdienstvolls-

ten Ordensmitgliedern bestimmt. Die Kebanî ist für das Mausoleum Scheich Adis zuständig. Sie formt dort die als heilig geltenden *berat*-Kugeln (Açıkyıldız 2010, S. 95-96).

Das oben beschriebene umfassende Endogamiegebot legt bereits nahe, dass man nur als Ezide geboren werden kann, wenn beide Elternteile Eziden sind. Die Möglichkeit der Konversion besteht nicht. Dies schließt einerseits aus, dass Eziden außerhalb der Gemeinschaft heiraten, andererseits führt dies dazu, dass Eziden nicht missionarisch tätig werden. Eine Heirat mit einem Andersgläubigen hat den Ausschluss aus der Gemeinschaft zur Folge. Die Eziden rechtfertigen die Endogamie als einen historisch entstandenen und gewachsenen Schutzmechanismus gegenüber feindlichen Angriffen durch andere Religionsgemeinschaften. Das Endogamiegebot sollte aus ezidischer Sicht in der Verfolgungssituation den Zusammenhalt und die Solidarität innerhalb der Gemeinschaft stärken. Es ist in der ezidischen Gemeinschaft (noch) fest verankert, in Europa allerdings anderen gesellschaftlichen Bedingungen ausgesetzt und wird wegen seiner Absolutheit zum Teil von den Eziden kritisch hinterfragt. Dabei wird zum einen das Recht eines jeden Individuums angeführt, seinen Ehepartner ohne Restriktionen selbst bestimmen zu dürfen. Das Endogamiegebot wird insofern zunehmend als anachronistischer Mechanismus zur Regelung der sozialen Ordnung empfunden. Andererseits schwingt auch immer die Sorge mit, dass die durch die Endogamie bewirkte Abschottung nach außen langfristig zum Untergang der Religionsgemeinschaft führt, weil die Religion in der Diaspora mannigfaltigen sozialen, kulturellen und religiösen Wandlungen unterworfen ist und das Ziel der Kontinuität der Religion vor ganz neue Herausforderungen stellt. Die (noch) bestehende Mehrheit der Diaspora-Eziden verweist jedoch darauf, dass sich das Endogamiegebot als Schutzwall gegen externe Gefahren bewährt habe und daher weder reformiert noch abgeschafft werden dürfe. Der Gedanke vom Endogamiegebot als eines Schutzwalls hat sich bei den Eziden über Jahrhunderte aufgrund der erlittenen und erinnerten Traumata derart fest ins kollektive Gedächtnis eingebrannt, dass jede Veränderung – auch eines als unzeitgemäß empfundenen Gebotes – als Gefahr für das Fortbestehen der Gemeinschaft wahrgenommen und daher abgelehnt wird (Kızılhan 2014b, S. 165).

Die Frage nach der Sinnhaftigkeit und Zeitgemäßheit des Endogamiegebotes ist ein Thema, das die ezidische Diasporagemeinschaft schon seit längerer Zeit beschäftigt (Ackermann 2003, S. 168). Es wird den inner-ezidischen Diskurs auch zukünftig nachhaltig bestimmen (dazu ausführlich *Kap. 3.*).

Zum „religiösen Existenzminimum" bei den Eziden, also den Elementen, die alle Eziden trotz der regionalen Unterschiede miteinander verbindet, gehören ein funktionierendes Gemeindewesen unter Einhaltung der fünf Grundpflichten, die Einhaltung der drei Glaubensgrundsätze sowie die fortwährende Pflege elementarer Traditionen und Bräuche (Maisel 2005, S. 290).

Zu den fünf Grundpflichten (*pênc ferzên heqîqetê*), die jeder Ezide unabhängig von seiner Kastenzugehörigkeit zu befolgen hat, zählen:
– die Anerkennung des *Hosta*, des Meisters (gemeint ist Gott)
– die religiöse Betreuung durch einen Scheich
– die religiöse Betreuung durch einen Pîr
– die Wahl eines Merebbi (Lehrer)
– die Wahl eines Jenseitsbruders/einer Jenseitsschwester

Die bereits erwähnten allgemein verbindlichen Glaubensgrundsätze sind:
– Heirat nur innerhalb der ezidischen Religionsgemeinschaft
– Heirat nur innerhalb der eigenen Kaste
– Respektierung des Ansehens von Gott und Tausi Melek sowie der ezidischen Geistlichen

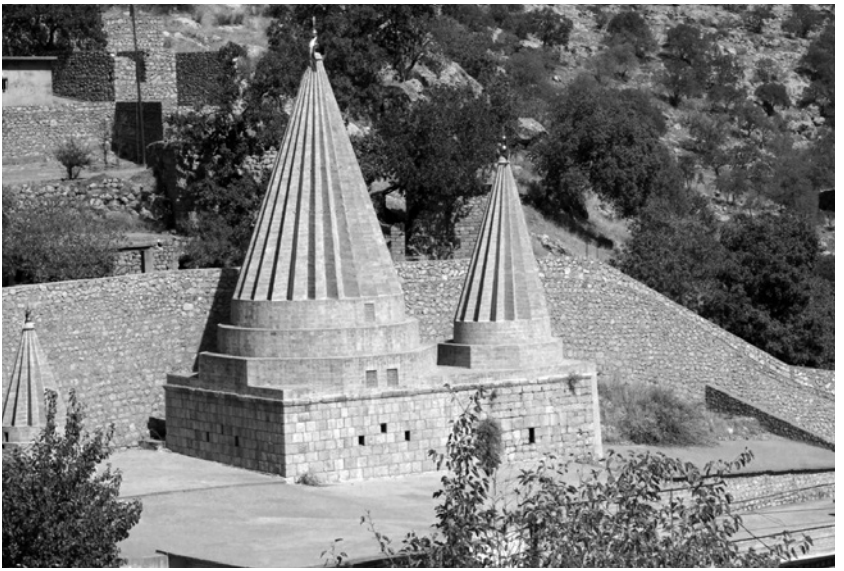
Fehlt einer dieser Aspekte, kann nach ezidischem Verständnis ein Gemeindeleben nicht funktionsfähig aufrechterhalten werden.

2.7. Heilige Stätten und Symbole

2.7.1. Lalish

Eziden besitzen keine besonderen Kult- oder Gebetsorte wie Kirchen, Moscheen oder Synagogen. Als heilig gilt jedoch das Tal Lalish, das etwa

1000 Meter über dem Meeresspiegel und 60 km nördlich von Mosul in der Region Sheikhan liegt und das wichtigste religiöse Zentrum der ezidischen Gemeinschaft markiert. Alljährlich finden dort religiöse Feste und Zeremonien statt und nach Möglichkeit unternehmen alle Eziden Pilgerfahrten in das Tal. Mehrere Heiligtümer und etwa 150 Grabstätten sind im Lalish-Tal ezidischen Heiligen gewidmet.



Lalish, Bild: Ibrahim Kus (GEA, Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen)

In Lalish existieren zwei als heilig geltende Quellen, *Kaniya Sipî* (Weiße Quelle) und *Kaniya Zemzem* (Zemzem-Quelle) sowie die *Pîra Silat* (Silat-Brücke), welche den sakralen vom profanen Bereich des Heiligtums trennt. Pilger sollen sich vor Betreten der Brücke die Hände, das Gesicht und den Nacken waschen, ihre Schuhe ausziehen und dann die Brücke drei Mal überqueren, damit sie von allen Sünden befreit werden, bevor sie das Heiligtum betreten (Dulz 2001, S. 34). Dieses Ritual wird jedoch heutzutage nicht mehr praktiziert, das Heiligtum wird allerdings barfuß betreten.

Zentrale Bedeutung hat das Heiligtum Scheich Adis, von dem die Eziden annehmen, dass sie es seit seinem Bestehen nutzen. Andere sind der Ansicht, dass es vor der Nutzung durch die Eziden eine nestorianische

Kirche gewesen sei, was die Architektur nahelegen soll (vgl. Dulz 2001, S. 35, kritisch dazu Açıkyıldız 2010, S. 143). Vermutet wird zum Teil auch die ursprüngliche Verwendung als Mit(h)ra-Tempel, da es auf einer Wasserquelle errichtet wurde (Açıkyıldız 2010, S. 144). Über der Grabstätte Scheich Adis erheben sich zwei große Kuppeln (*qube*). Eine dritte kleinere Kuppel befindet sich über dem Grab Scheich Obekrs, das ebenfalls zum Scheich Adi-Heiligtum gehört. Das Grab Şeşims wird von einer großen Kuppel überragt und befindet sich in der Nähe des Heiligtums Scheich Adis. Vor dem Heiligtum Scheich Adis befindet sich der sogenannte „Bazar der mystischen Kenntnis" (S*ûqa Meʿrifetê*), ein großer Platz, an dem sich die Pilger während der Feste aufhalten und feiern (für eine detaillierte Beschreibung von Architektonik und Geschichte des Heiligtums in Lalish siehe Açıkyıldız 2010, S. 131-146).

Kaniya Zemzem, Bild: Cengiz Sevim (GEA, Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen)

Wie bereits erwähnt, kennen die Eziden keine Gebetsorte wie Kirchen oder Moscheen. Allerdings gibt es Schreine (*ziyarets*), die Gebetsstätten darstellen und zahlreich in von Eziden bewohnten Gebieten, auch in Syrien, Georgien und vor allem in Armenien, gebaut wurden und in ihrer Bauweise meist den Lalish-Kuppeln nachempfunden sind (ausführlich dazu Allison 2013).

Tempel (Ziyaret) in Tiflis/Georgien,

Bild: Ibrahim Kus (GEA, Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen)

Tempel (Ziyaret) in Tiflis/Georgien,

Bild: Ibrahim Kus (GEA, Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen)

2.7.2. Pfauen-Symbol

Bis heute wird Tausi Melek in Form eines Pfaus verehrt und auch die *sanjak*-Standarten, die den Engel Pfau symbolisieren, sind in Vogelgestalt dargestellt. Bei frommen Eziden genießen auch Hähne eine besondere Verehrung; den höchsten Würdenträgern ist sogar der Verzehr von Hahnenfleisch wegen der Wesensverwandtschaft zum Pfau untersagt.

Bronzestatue des Engels Pfau, Bild: GEA, Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen

Woher stammt das Pfauen-Symbol? Die Verehrung von Vögeln war bei den Menschen der Vorzeit weit verbreitet. Man glaubte, dass diese Tiere mit ihren großen majestätischen Flügeln über übernatürliche Kräfte verfügen; sie galten daher als Symbole der Macht. Sie symbolisierten auch die Unsterblichkeit und Wiedergeburt (Asatrian & Arakelova 2003, S. 24). Aus Mesopotamien ist bekannt, dass göttliche Wesen im Zusammenhang mit Vogelschwingen porträtiert wurden. Oft erfolgte auch eine Gleichsetzung von Vögeln mit dem Sonnengott, da man sich die Sonne häufig als glänzenden, durch die Lüfte schwebenden Vogel vorstellte. Dies alles hat sicherlich eine wesentliche Rolle gespielt, weshalb die Eziden ihren höchsten und mächtigsten Engel in der Gestalt eines Pfaus abbilden. Obwohl der Pfau erst im Laufe des 1. Jahrtausends vor Christus aus Indien nach Vorderasien gelangte, kann er vorher in einer dem Pfau verwandten Art dargestellt worden sein, etwa in Gestalt eines Hahnes. In den heiligen religiösen Texten findet man keine Antwort auf die Frage, weshalb Tausi Melek in Form eines Pfaus dargestellt wird.

2.8. Traditionen und Bräuche

Bei den Eziden zeigt sich besonders deutlich, dass für den Fortbestand des Kollektivs nicht vorrangig die individuellen Gebete von Relevanz sind, sondern die kollektive Erfahrung der Rituale und Zeremonien. Durch kultische Veranstaltungen und die Einhaltung von Ritualen

wird die Verbindung zu den Ursprüngen des Glaubens hergestellt und der Bund mit Gott und seinem Stellvertreter auf Erden, Tausi Melek, immer wieder bekräftigt. Rituale sollen die Erinnerung an das Vergangene bewahren, die Solidarität der Gläubigen untereinander und ihre Beziehungen zueinander stärken und dabei helfen, dass sich jeder seines Platzes in der Gemeinschaft bewusst bleibt (Kızılhan 2014b, S. 164). Für das Ezidentum steht daher nicht die Orthodoxie, also die theoretisch-theologische Rechtgläubigkeit im Vordergrund, sondern vielmehr die Orthopraxie, die rechte Lebensführung, wozu neben der Teilnahme an religiösen Veranstaltungen die Einhaltung der Gebote und Verbote sowie der formale Gehorsam gegenüber Autoritäten wie Mîr, Scheich und Pîr gehören (Ackermann 2003, S. 164; Kreyenbroek 2009, S. 17).

Die ezidische Gemeinschaft kennt eine Reihe von Übergangsritualen, die jede Person durchlaufen muss, um als vollwertiges Mitglied der ezidischen Gemeinschaft akzeptiert zu werden. Hierzu gehören in der Kindheit das Ritual des ersten Haareschneidens (*bisk*), eine taufenähnliche Zeremonie (*mor kirin*), die Beschneidung der Knaben (*sinet*), ferner in der Jugend die Wahl eines „Jenseitsbruders" oder einer „Jenseitsschwester" (*birayê axiretê und xuşka axiretê*) und später die Hochzeit (*dawet*). Daneben bestehen periodisch im Jahresverlauf wiederkehrende Riten. Im folgenden Abschnitt sollen die periodischen und nichtperiodischen Riten dargestellt werden.

2.8.1. Nichtperiodische Riten (Lebenszyklus)

2.8.1.1. Bisk

Im siebenten, neunten oder elften Monat nach der Geburt durchlaufen die ezidischen Jungen einen besonderen Ritus, der als *biska pora* (Haarbüschelschneiden) bekannt ist. Bis zu diesem Ritus dürfen die Haare des Jungen nicht geschnitten werden. Der für die Familie zuständige Scheich entfernt nach einem Gebet an drei verschiedenen Stellen Haarlocken. Die Haare werden in einem weißen Tuch aufgefangen und einschließlich der beim Schneiden eventuell zu Boden gefallenen Haare verborgen aufbewahrt. Der Sinn dieser Zeremonie ist umstritten;

es handelt sich wahrscheinlich um einen „Verbergungsritus", durch den im Kopfhaar sitzende „Kraft" vor dem Bösen bewahrt und damit das Wohlergehen des Kindes gesichert wird (Düchting 2004, S. 417). Dieser Ritus kann mit der Taufe nach christlichem Verständnis nicht gleichgesetzt werden. Ferner ist darin entgegen vielfach anderer Darstellung kein Initiationsritus in dem Sinne zu erblicken, dass der Knabe erst dadurch zu einem vollwertigen Mitglied der Gemeinschaft wird. Denn die eigentliche Initiation bei den Eziden – sowohl bei Jungen als auch bei Mädchen – erfolgt bereits durch die Geburt.

Ezidische Mädchen durchlaufen den Ritus des *biska pora* nicht. Ihr Haar gilt nämlich als heilig. Dieses soll besonders gepflegt und möglichst nicht geschnitten werden (Kreyenbroek 2009, S. 26).

2.8.1.2. Mor kirin

Beim *mor kirin,* einer Zeremonie, die oft mit der christlichen Taufe verglichen wird, wird der Kopf des ezidischen Jungen oder Mädchens drei Mal mit dem Wasser aus der als heilig geltenden weißen Quelle in Lalish, *Kaniya Sipî*, besprengt. Das *mor kirin* kann in Lalish durch einen Geistlichen durchgeführt werden, erfolgt aber auch durch Qewwalen auf deren Rundreisen, indem diese das Wasser aus dem *Kaniya Sipî* mitführen und die Taufe vor Ort durchführen. Aufgrund der anhaltenden politischen Unruhen im Irak und seiner Nachbarstaaten, die es den Qewwalen kaum mehr ermöglichen, weit entfernt liegende Eziden-Siedlungen zu erreichen, hat das *mor kirin* erheblich an Bedeutung verloren. Das Ritual ist daher räumlich auf den Irak beschränkt.

2.8.1.3. Beschneidung (sinet)

Die Eziden kennen ebenso wie Muslime und Juden die Tradition der Beschneidung der männlichen Mitglieder der Gemeinschaft (*sinet*). Die Beschneidung erfolgt in der Regel nach der Geburt, spätestens aber vor der Hochzeit. Der Beschneidungsritus ist in der Regel eingebettet in das sogenannte *Kirîv*-System. Für den zu beschneidenden Jungen wird ein Pate (*Kirîv*) ausgewählt, mit dem eine auf Lebenszeit erstreckte

soziale Bindung mit der Obliegenheit der gegenseitigen Unterstützung eingegangen wird. Der *Kirîv* muss aus einer anderen Kaste als der Knabe stammen, für die Familien des Knaben und des *Kirîv* gilt anschließend ein Heiratsverbot. Häufig wählen Eziden in den traditionellen Siedlungsgebieten ihren *Kirîv* aus der muslimischen Mehrheitsgesellschaft aus, weil man einerseits das Problem mit dem Heiratsverbot löst, andererseits sichert man sich dadurch die Unterstützung von Vertretern der Mehrheitsgesellschaft (vgl. Kreyenbroek 2009, S. 20). Der *Kirîv* stammt daher auch regelmäßig aus der unmittelbaren dörflichen Nachbarschaft. Über dieses soziale Bündnis konnte ein Stück weit Toleranz und ein interreligiöser Austausch zwischen Muslimen und Eziden gefördert werden. Gerade in Zeiten von Verfolgung und Vertreibung durften die Eziden darauf hoffen, dass ihre Paten ihnen in Gefahrensituationen beiseite stehen würden.

Die Beschneidung ist nicht bei allen Eziden vorherrschend. Besonders Eziden aus den mehrheitlich christlich geprägten Staaten Georgien und Armenien lehnen den Ritus der Beschneidung ab.

2.8.1.4. Hochzeit

Die Partnerwahl bei den Eziden ist durch das strikte Endogamiegebot limitiert. Monogamie ist bei den Eziden üblich. Polygamie ist nicht ausdrücklich verboten, jedoch sehr selten anzutreffen, in der Diaspora praktisch kaum vorhanden.

Bis 1929 lag das Mindestalter für die Ehefähigkeit eines Mädchens bei 12 Jahren. Am 12.05.1929 wurde durch einen Beschluss des Religiösen Rates in Lalish das Mindestalter eines ehefähigen Mädchens auf 15 Jahre angehoben. Die Geistlichen in den verschiedenen Eziden-Siedlungen hatten für die Umsetzung dieses Erlasses zu sorgen. Ferner wurde in dem Beschluss geregelt, dass bei der Partnerwahl kein Druck auf die Betroffenen auszuüben sei, vielmehr das Eheversprechen beider Partner freiwillig erklärt werden solle (Maisel 2005, S. 295-296). Arrangierte Ehen sind in der Herkunftsregion noch üblich, in der Diaspora gehören sie heutzutage zu den Ausnahmen.

Das Brautpaar wird in der Regel von einem Pêşîmam getraut. Wenn kein Peşîmam zugegen ist, kann die religiöse Trauung später nachgeholt werden. Eine durch einen Peşîmam vollzogene Vermählung ist zwar üblich, aber nicht zwingende Voraussetzung für die Anerkennung der Ehe.

Der April ist bei den Eziden heilig, deswegen dürfen in diesem Monat keine Hochzeiten gefeiert werden. Dies gilt ebenso für den Mittwoch, der als heiliger Tag gilt (Issa 2007, S. 105).

2.8.1.5. Scheidung

Die Ehe wird auf Lebenszeit geschlossen. Eine Scheidung ist denkbar, aber nur bei Vorliegen schwerwiegender Gründe zulässig. Dazu zählen etwa Untreue, häusliche Gewalt oder die Vernachlässigung der ehelichen Pflichten. Der Scheidung geht ein mitunter langer Verhandlungs- und Schlichtungsprozess voraus, in welchem Verwandte, Freunde und von den Familien der Ehepartner eingeschaltete Geistliche versuchen, die Scheidung abzuwenden. Oftmals gelingt das, indem bessere Ehebedingungen ausgehandelt werden. Der Erhalt der Familieneinheit zum Zwecke des Fortbestands der Gemeinschaft wird als existenzielle Aufgabe der Gesellschaft betrachtet (Maisel 2005, S. 296).

Wenn im Scheidungsprozess eine für beide Ehepartner akzeptable Lösung nicht gefunden werden kann, wird die Scheidung symbolisch vollzogen. Beide Partner dürfen nach der Scheidung wieder heiraten. Das Sorgerecht für die Kinder wird immer individuell ausgehandelt.

2.8.1.6. Begräbnis

Die Totenwaschung bei den Eziden erfolgt durch den *Scheich*, den *Pîr* und den Jenseitsbruder/die Jenseitsschwester. Wenn der Jenseitsbruder/die Jenseitsschwester nicht anwesend ist, übernimmt einer der anwesenden Geistlichen dessen bzw. deren Funktion, weist aber ausdrücklich darauf hin, dass dies im Sinne und mit den „Händen" des Jenseitsbruders/der Jenseitsschwester geschehe.

Der Leichnam wird nach der Waschung auf ein weißes Tuch gebettet. *Berat*-Kugeln werden in den Mund und auf die Augen des Verstorbenen gelegt. Das Leichentuch wird anschließend zugenäht. Der Leichnam wird dann zum Friedhof gebracht und mit großen Steinen bedeckt. Im Bereich des Kopfes wird ein Loch freigehalten, damit die Seele des Verstorbenen entschwinden kann.

Alle Gräber sind zur Sonne hin ausgerichtet. Männer erhalten jeweils einen Grabstein über dem Kopf und den Füßen, Frauen nur über dem Kopf. Frauen müssen zudem 20 cm bis 30 cm tiefer begraben werden als Männer. Dies hat folgende Bewandtnis: Nach ezidischer Überzeugung weiß der im Sarg liegende Verstorbene noch gar nicht, dass er tot ist. Wenn er beim Versuch aufzustehen das dritte Mal mit seinem Kopf gegen den Sargdeckel stößt, versteht er erst, dass er verstorben ist. Von den Frauen glaubt man, dass sie entschlossener und energischer aufzustehen versuchen; deswegen muss ihr Sarg tiefer liegen.

Während des Begräbnisses rezitieren die anwesenden Geistlichen *Qewlen*. Oftmals wird das „Qewl vom Moment des Todes" (*Qewlê Seremerge*) wiedergegeben, das sich mit dem Leben im Diesseits und dem Dasein im Jenseits beschäftigt (für einen vollständigen Abdruck des Textes s. Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 341-349).

Ezidische Gemeinden haben in den letzten beiden Jahrzehnten in Deutschland eigene Abteilungen auf städtischen Friedhöfen für ihre Toten einweihen lassen. In einigen Städten wurde sogar die aus der Heimat übliche Trennung nach Kasten bewahrt. Jedoch machen nicht alle Eziden von der Möglichkeit der Totenbestattung in Deutschland Gebrauch. Viele lassen die Leichname ihrer Angehörigen nach wie vor (kostenintensiv) in die Heimat überführen, wo sie beerdigt werden.

Nicht alle aus der früheren Heimat überlieferten Bräuche und Traditionen rund um Tod und Begräbnis können in der Diaspora aufrechterhalten werden. Der in den traditionellen Siedlungsgebieten gepflegte Brauch, dass sich Witwen die Haare nach dem Tode ihres Gatten abschnitten und diese an bzw. über das Grab hängten (Kreyenbroek 1995, S. 161), wird hier von den Friedhofsverwaltun-

gen nicht akzeptiert. Da die Institution der „Jenseitsgeschwisterschaft“ unter Migrationsbedingungen immer mehr an Bedeutung verliert, hat sich auch in dieser Hinsicht bei der Totenwaschung eine Veränderung ergeben. Die Funktion des Jenseitsbruders bzw. der Jenseitsschwester wird nun regelmäßig von einem Scheich wahrgenommen (Benninghaus 2005, S. 258). Auch die Beerdigung am Todestag selbst, wie es in der ursprünglichen Heimat traditionell üblich war, kann in Deutschland allein aus praktischen Gründen kaum durchgeführt werden (Benninghaus 2005, S. 258).

Auffällig ist ferner, dass die Grabstätten in Deutschland – anders als in der Heimat – geschmückt und mit ezidischen Symbolen verziert werden. In einigen Herkunftsstaaten (insbesondere der Türkei) wird bis heute weitgehend darauf verzichtet, weil in der Vergangenheit oftmals Gräber durch Nicht-Eziden geschändet wurden. Da es in der Diaspora einen wirksamen Schutz vor solchen Missetaten gibt, findet man hier Schmückungen auf den Grabsteinen in Form von Bildern des Engel Pfau oder von Lalish sowie häufig auch die Religionsbezeichnung („Êzîdî“, „Yezidi“ oder „Yezide“), teilweise zudem die Benennung der Kastenzugehörigkeit.

Grabstätten vom ezidischen Friedhof in Wesel,

Bilder: Sefik Tagay (GEA, Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen)

2.8.2. Periodische Riten: Feste und Fasten (Jahreszyklus)

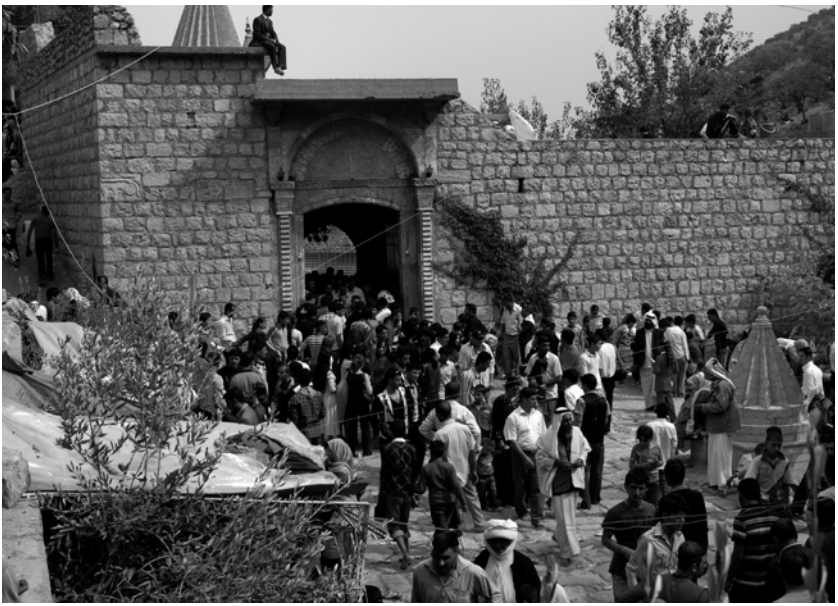
Neben den nichtperiodischen Riten kennen die Eziden periodisch wiederkehrende Riten. Religiöse Bräuche und Traditionen unterliegen immer auch dem Wandel der Zeit. Die Eziden bilden in der Hinsicht keine Ausnahme. Eine Besonderheit besteht darin, dass die religiösen Feste der Eziden sich regional unterscheiden.

2.8.2.1 Neujahrsfest (Çarşema Sor)

Das religiöse Neujahrsfest der Eziden heißt *Çarşema Sor* („Roter Mittwoch") und fällt auf den ersten Mittwoch im April eines jeden Jahres nach julianischem Kalender. Es ist von *Newroz*, dem alt-iranischen Neujahrs- und Frühlingsfest, das am 21. März eines jeden Jahres stattfindet und von Eziden wie auch von allen anderen Kurden gefeiert wird, zu unterscheiden.

Das *Çarşema Sor* ist eine Feier zu Ehren von Tausi Melek. Nach ezidischer Überlieferung ist Tausi Melek an diesem Tag vom Himmel auf die Erde hinabgestiegen. Gott habe ihn damit beauftragt, die Erde zu schaffen und für alle Lebewesen bewohnbar zu machen.

Während der Feierlichkeiten werden besondere Speisen mit Fleisch zubereitet, die vom zuständigen Pîr gesegnet werden. Die Eziden besuchen ihre verstorbenen Angehörigen auf dem Friedhof. Die Häuser werden geputzt, die Hauseingänge mit Blumen geschmückt und die Fenster mit bunt bemalten Eiern versehen. Bänder mit den Farben rot, gelb, weiß und grün werden entweder als Armband oder als Zopfbinde getragen (*basimbar*).

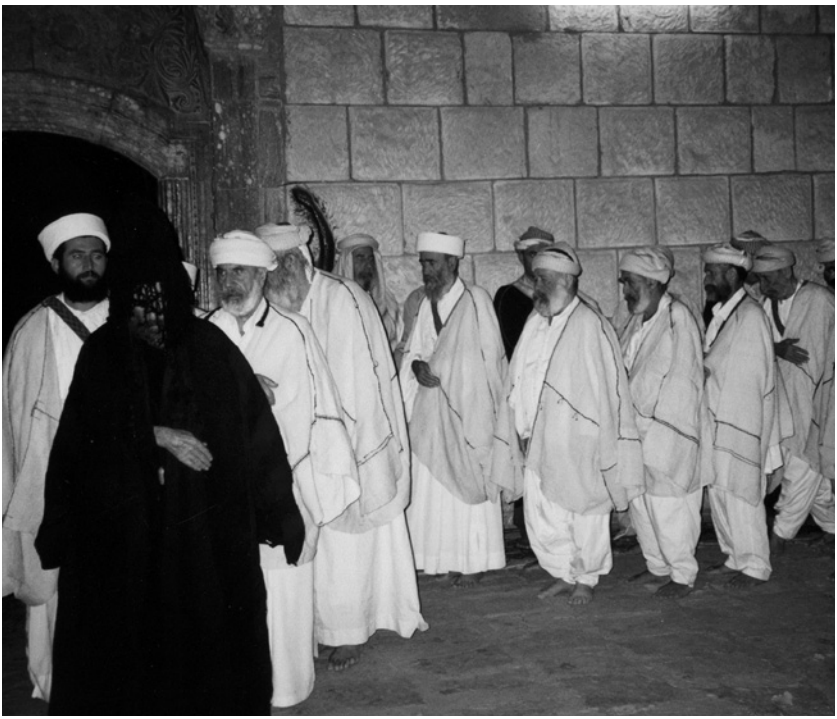


Neujahrsfeier in Lalish, Bild: Ibrahim Kus (GEA, Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen)

2.8.2.2. Scheich-Adi-Fest (Cimaʿiya Şêxʿadi)

Vom 6. bis 13. Oktober eines jeden Jahres findet das *Cimaʿiya Şêxʿadi*, die Feier zu Ehren Scheich Adis in Lalish statt. Es ist für die aus dem Irak stammenden Eziden das mit Abstand wichtigste Fest im Jahreszyklus. Die Teilnahme daran ist Pflicht für jeden Eziden, der dazu in der Lage ist.

Die Eziden tragen während der Feierzeit festliche Kleidung, es wird getanzt und gesungen. Das Lalish-Tal ist abends und nachts von vielen Kerzen und Sesamöllämpchen erleuchtet. Morgens wird ein besonderes Essen aus Fleisch und Weizen (*simat*) zubereitet und an die Anwesenden verteilt. Abends und nachts finden sog. „Zeremonien des Zuhörens" statt. Dabei rezitieren die von ihren Rundreisen zurückgekehrten Qewwalen religiöse Texte und erzählen von den ezidischen Glaubensinhalten. Am fünften Tag wird ein Bullenopfer erbracht und das Fleisch an die Gläubigen verteilt.



Cima'iya Şêx'adi (Sema-Zeremonie), Bild: Eszter Spät

2.8.2.3. Ezid-Fest (Îda Êzî)

Das *Îda Êzî* („Gottesfest") ist eines der wichtigsten Feiertage. Für die aus der Türkei stammenden Eziden ist es das wichtigste Fest im Jahresverlauf. Das *Îda Êzî* bildet den Höhepunkt der Feierlichkeiten nach den vorangegangenen Fastentagen. Beginnend ab der ersten

Woche im Dezember eines Jahres fasten die Eziden drei Wochen lang jeweils drei Tage, von Dienstag bis Donnerstag, um dann am Freitag feierlich das Fasten zu brechen. Die Feier am ersten Freitag im Dezember ist Şeşims gewidmet, am zweiten Freitag Xodan und am dritten Freitag schließlich Êzî.

Der Ursprung des Ida Êzî wird teilweise im Mithraismus vermutet, für den die Verehrung der Sonne charakteristisch war. Auch im Ezidentum nimmt die Sonne einen hohen Stellenwert ein, wird sie doch als sichtbares Symbol Gottes verstanden. Nicht ohne Grund fällt daher der Feiertag in die Wintersonnenwende (21.12. eines Jahres). Weil die Tage bis zur Wintersonnenwende immer kürzer werden und damit die Sonne immer weniger zu sehen ist, fasten die Eziden. Mit dem Ida Êzî wurde also ursprünglich das Ende der kurzen Tage mit wenig Sonnenlicht zelebriert (Issa 2007, S. 116).

2.8.2.4. Batizmî

Dieses Fest wird in der Regel nur von den Eziden aus dem Tur Abdin, einer Region im Südosten der Türkei, gefeiert, für die es einen ähnlich hohen Stellenwert hat wie das *Ida Êzî*, bei vielen gilt es sogar als der wichtigste Feiertag im Jahresverlauf. Gewidmet ist *Batizmî* dem Heiligen *Pîr Alî* (auch *Piyalî* genannt), der nach der ezidischen Überlieferung in die Eziden-Dörfer des Tur Abdin kam und dort Wundertaten vollbrachte; unter anderem soll er eine bereits geschlachtete und in sieben Teile zerlegte Kuh wieder lebendig gemacht und so die Eziden von seinen Fähigkeiten überzeugt haben. Das Fest erstreckt sich auf acht Tage und findet in der Regel am Ende des Jahres oder in den ersten Januarwochen statt. Das Fest beginnt an einem Sonntag, an dem das Haus geputzt und die Wäsche gewaschen wird (*serşok û cilşok*). Am darauffolgenden Montag und Dienstag wird der Toten gedacht (*nanê miriyan*). Am Mittwoch wird ein Schaf geschlachtet (*pezguran*). Am Donnerstagabend beginnt die eigentliche Feier, wobei die Jugendlichen bis zum Sonnenaufgang am Freitag feiern (*şevronk*). Die Feierlichkeiten dauern bis zum Samstag an und sind von gegenseitigen Besuchen geprägt. Es werden bestimmte Speisen gegessen. Unter anderem werden sieben Fleischstücke aus verschiedenen Teilen des geschlachteten Tieres

geschnitten und gekocht (*herheft perçên Pîyalî*) und zusammen mit eigens hergestellten sieben Kerzendochten (*çira*) sowie sieben Handvoll Rosinen auf einer Matte angerichtet. Ferner wird ein spezielles Brot (*sewik*) gebacken und eine Joghurtspezialität (*mehîra rahb*) hergestellt. Am Sonntag schließlich wird ein traditionelles Mahl bestehend aus Schafsmagen und Schafskopf (*serî û pê*) zubereitet und verspeist.

Das *Batizmî*-Fest wird von Teilen der Eziden aus Sheikhan und Shingal ähnlich gefeiert. Bei den Eziden aus dem Shingal heißt das Fest *Mel Melav*, bei den Sheikhan-Eziden *Belinda Pîra*.

2.8.2.5. Xidir-Ilyas-Fest (Îda Xidir Ilyas)

Das Xidir-Ilyas-Fest wird am ersten Donnerstag im Februar nach julianischem Kalender zu Ehren der beiden Heiligen Xidir und Ilyas gefeiert. Drei Tage vor dem Fest wird gefastet. Die Feier wird mittels besonderer Speisen, Rezitationen und gemeinsamem Tanzes zelebriert. Besonders beliebt ist das Xidir-Ilyas-Fest bei Eziden aus Armenien und Georgien.

2.8.2.6. Fasten

Besonders fromme Eziden fasten jeweils zwei Mal 40 Tage im Jahr, im Sommer (von Juni bis Juli) und im Winter (von Januar bis Februar). Im Dezember gibt es vor *Ida Şeşims, Ida Xodan* und *Ida Êzî* jeweils drei, also insgesamt neun Fastentage. Vor dem Xidir-Ilyas-Fest gibt es weitere drei Fastentage. Ein Mindestalter für das Fasten gibt es nicht, Kinder sollen jedoch nicht fasten. Für die Frauen ist das Fasten nicht verpflichtend. Gefastet wird von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang.

2.8.2.7. Gebete

Eziden kennen fünf tägliche, nicht verpflichtende und individuell verrichtete Gebete. Im religiösen Alltag üblich sind jedoch nur drei Gebete am Tag, nämlich bei Sonnenaufgang, beim höchsten Sonnenstand und schließlich beim Sonnenuntergang. Diejenigen Gläubigen, die fünf Mal am Tag beten, tun dies zusätzlich noch bei

Beginn der Dämmerung und am Nachmittag. Die Gebete werden in der Regel stehend, die Arme über der Brust gekreuzt in Richtung Sonne aufgesagt. Einen festgelegten Gebetsort gibt es dabei nicht. Die Gebete dürfen überall verrichtet werden.

Ein charakteristisches Merkmal der Gebete der Eziden besteht darin, dass diese frei und nicht ritualisiert erfolgen. Yaşar Kemal (1923-2015), ein bekannter kurdischer Schriftsteller, beschreibt dies eindrücklich in seinem Roman „Firat Suyu Kan Akıyor Baksana“ (Kemal 1998, S. 245): „Dreimal am Tag wenden sie sich der Sonne zu und beten. Ihre Gebete sind nicht wie unsere, einstudiert. Jeder der will, mag er Kind, jung oder alt, Emir oder Scheich sein, stellt sich vor die Sonne und erzählt ihr das, was in diesem Augenblick aus seinem Herzen spricht. Vielleicht sind diese die schönsten Gebete, die die Menschheit je hervorgebracht hat. Vielleicht entspringen die schönsten Lieder, die schönsten Dichtungen diesen Gebeten. Vielleicht wurzeln alle Legenden und Sagen Mesopotamiens in diesen Gebeten.“

2.8.3. Gebote und Tabus

Es gibt bei den Eziden eine Reihe von Geboten und Tabus, deren Verbindlichkeit und praktische Befolgung jedoch unterschiedlich gehandhabt werden. Im Folgenden sollen einige Gebote und Tabus kurz beschrieben werden.

Traditionell tragen die Eziden weiße Unterwäsche als Symbol der Reinheit. Auf der anderen Seite soll die dunkelblaue Farbe um jeden Preis vermieden werden, weil sie als sündhaft gilt. In der Diaspora haben die Eziden dieses Tabu jedoch weitgehend aufgegeben. Zu den in der Diaspora eher lax gehandhabten Geboten gehört ferner, dass das Haupthaar der Frauen nicht geschnitten werden soll und die Männer einen Schnurrbart tragen sollen. Auch das Verbot des Verzehrs von Schweinefleisch wird nicht mehr streng befolgt, wobei hier bereits zweifelhaft ist, ob es sich um ein religiöses Gebot oder eine durch die unmittelbare Nachbarschaft zu Muslimen entstandene Tradition handelt.

Eziden ist aus den bereits dargestellten Gründen verboten, den Namen des „Bösen“ auszusprechen, ganz gleich, in welcher Sprache. Eziden vermeiden auch die Aussprache von Wörtern, die ähnlich klingen wie der Name des „Bösen“.

3. Eziden in Deutschland

3.1. Migrationsgeschichte und Gegenwart

Ab den 1960er Jahren kam es zu unterschiedlichen Wellen der Einwanderung von Eziden nach Deutschland. Die ersten Eziden, vorwiegend aus der Türkei, migrierten Ende der 1960er Jahre als Gastarbeiter nach Deutschland. In den 1980er Jahren gab es aufgrund der „doppelten" Verfolgung der Eziden in der Türkei - sie gehörten nicht nur zur kurdischen Minderheit im Land, sondern hatten auch den Status einer nicht-muslimischen Minorität - eine regelrechte Flüchtlingswelle. Im Zuge eines Massenexodus waren am Ende der 1990er Jahre nur noch einige hundert Eziden, zumeist ältere Menschen, in der Türkei verblieben. In den 1990er Jahren kamen zunehmend Eziden aus dem Irak und aus Syrien nach Deutschland. Nach dem Untergang der Sowjetunion im Jahre 1991 wanderten zudem vermehrt Eziden aus den ehemaligen GUS-Staaten Armenien und Georgien sowie Russland und Ukraine nach Deutschland ein. Weitere Flüchtlingswellen aus dem Irak und Syrien waren nach dem Ende des zweiten Irakkriegs (2003), dem Beginn des syrischen Bürgerkriegs (2011) sowie dem fortwährenden Shingal-Völkermord (03.08.2014) zu beobachten. Aufgrund dieser unterschiedlichen Migrationswellen aus verschiedenen Herkunftsländern zeichnen sich bis heute auch divergierende gesellschaftliche Transformationsprozesse und Integrationsphasen in die deutsche Gesellschaft ab (Kreyenbroek 2009, S. 11-13).

Warum kam es zu diesen Flüchtlingsbewegungen? Diese Frage hat in den 1980er Jahren vor allem die deutschen Verwaltungsgerichte während anhängiger Asylverfahren sowie die deutsche Politik im

Kontext der Ausländer- und Asylpolitik beschäftigt. So reiste etwa Herbert Schnoor, damals Innenminister von Nordrhein-Westfalen, im Jahr 1989 in die Türkei, um sich ein Bild von den Lebensbedingungen der Eziden vor Ort zu machen (Bangert 1991). Er stellte fest, dass die Lage der Eziden gekennzeichnet war von der Vorenthaltung politischer Rechte, fehlenden Möglichkeiten gesellschaftlicher Partizipation und von Armut. In vielen türkischen Dörfern wurde beispielsweise der Landbesitz der Eziden gezielt zerstört oder es wurden Rechte an Grundstücken ohne Zustimmung der ezidischen Eigentümer auf muslimische Mitbürger übertragen. Schutz durch die Verwaltung und Gerichte gab es praktisch nicht. Ein sozialer Aufstieg war für die Eziden nahezu unmöglich, weil ihnen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit Arbeitsplätze vorenthalten blieben. Die Zugehörigkeit zur ezidischen Religion war im öffentlichen Leben der Türkei mit so vielen Einschränkungen verbunden, dass ein Verbergen der religiösen Identität in der Öffentlichkeit zwangsläufig war (vgl. Bangert 1991, S. 1-2). Um die Traditionen und Bräuche nicht aufzugeben, waren die Eziden „aus Selbsterhaltungsgründen und um des reinen Überlebens willen" (Kızılhan 1997, S. 53) gezwungen, ihre Religion im Geheimen auszuüben. Nachdem Innenminister Schnoor von seiner Reise 1989 zurückgekehrt war, erließ er für Nordrhein-Westfalen einen Abschiebestopp für Eziden aus der Türkei und setzte sich auch bundesweit für ein dauerhaftes Bleiberecht der Eziden in Deutschland ein.

Der Orientalist und Religionswissenschaftler Gernot Wießner trug mit seinen zahlreichen religionswissenschaftlichen Gutachten in Asylverfahren ebenfalls maßgeblich dazu bei, dass die aus der Türkei stammenden Eziden als Opfer einer religiös motivierten Gruppenverfolgung anerkannt wurden und infolgedessen ein Bleiberecht in Deutschland erhielten (Affolderbach & Geisler 2007, S. 24). Er war darüber hinaus einer der ersten Wissenschaftler aus Europa, der systematisch Feldforschungen in den traditionellen ezidischen Siedlungsgebieten betrieb (und daher die soziopolitische Situation der Eziden gut einzuschätzen wusste) und dadurch den Weg für die später einsetzende, vertiefende Ezidenforschung ebnete.

Obwohl die Minderheiten- und Religionspolitik der Staaten, in denen die Eziden traditionell leb(t)en, keine einheitliche war und die Lebensbedingungen der Eziden in der Türkei in den 1980er Jahren nicht mit denen in Syrien, dem Irak oder anderswo gleichgesetzt werden können, gibt es dennoch ein verbindendes Element, das die unterschiedlichen Flüchtlingswellen einheitlich erscheinen lässt: In all ihren Herkunftsländern haben die Eziden aufgrund ihres Ezide-Seins in Unfreiheit auf der untersten Stufe der sozialen Hierarchie gelebt. Die in *Kapitel 2.4.2.* detailliert beschriebenen Vorurteile, dass die Eziden „Ungläubige" und „vom wahren Glauben Abgefallene" seien, haben bis in die heutige Zeit bei einem Großteil der muslimischen Nachbarn der Eziden durch die Jahrhunderte überlebt (Affolderbach & Geisler 2007, S. 24) und wesentlich dazu beigetragen, dass die Eziden auf gesellschaftlicher Ebene nicht anerkannt und auf politisch-staatlicher Ebene nicht geschützt wurden. Die Geschichte lehrt uns, dass einmal etablierte Vorurteile unter Umständen auch Jahrhunderte hartnäckig bestehen bleiben, mit z.T. verheerenden Folgen für die betroffene Gruppe. Von Albert Einstein (2005) stammt die Aussage: „Es ist leichter, einen Atomkern zu spalten als ein Vorurteil." Die vielen Vorurteile und falschen Bilder über die Eziden und das Ezidentum sind in den Herkunftsländern der Eziden (vornehmlich Türkei, Irak, Iran und Syrien) sehr weit verbreitet. Erst in der Diaspora haben die Eziden den Raum und die gesellschaftspolitischen Möglichkeiten erhalten, über diese Vorurteile aufzuklären. Im Kontext der Verfolgungen und Plünderungen seitens lokaler Autoritäten bzw. muslimischer Nachbarn entwickelten die Eziden ein ausgeprägtes Gefühl für ihren Status als einer gefährdeten Minderheit (Ackermann 2003, S. 164).

Bereits in *Kapitel 2.1.* hatten wir erwähnt, dass die Eziden in Deutschland überwiegend in den Bundesländern Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen leben. Städte, Kommunen und Regionen mit einer verhältnismäßig hohen Zahl ezidischer Mitbürgerinnen und Mitbürger gibt es im Großraum Hannover und Celle, Oldenburg und Bremen, in Ostwestfalen (v.a. Bielefeld, Detmold, Herford) und am Niederrhein (v.a. Emmerich, Kleve, Goch, Kalka), in Gießen, Frankfurt am Main sowie in Berlin. Im Zuge der in den letzten Jahren zu beobachtenden Migration von syrischen und irakischen Eziden nach Deutschland

haben sich vor allem im süddeutschen Raum kleinere ezidische Gemeinden zusammen gefunden.

3.2. Transformationsprozesse und Integration

3.2.1. Integration und Bildungsrate

Die erste in Deutschland lebende Generation der Eziden, die größtenteils aus der Türkei stammt, hatte in ihren Heimatländern überwiegend von der Landwirtschaft gelebt (Affolderbach & Geisler 2007, S. 24). Nur wenige von ihnen hatten eine Schule besucht. Die meisten Ezidinnen waren Analphabetinnen, weil Mädchen für gewöhnlich nicht zur Schule geschickt wurden, aus Angst, dass die muslimischen Nachbarn sie belästigten oder gar entführten. Daher war das Bildungsniveau der ersten Generation noch sehr gering. Eine Ausbildung bzw. einen erlernten Beruf konnten die wenigsten nachweisen.

Bis zum Ende der 1980er Jahre lebte die erste Generation der Eziden in ständiger Angst vor der drohenden Abschiebung. Sie befand sich zwischen zwei Stühlen: Erstmals machte sie die Erfahrung, ein Leben ohne Angst und Diffamierung führen zu können. Andererseits mehrte sich auch die Sorge, dass die ezidische Religion und Tradition in dieser neuen Freiheit untergehen könnte. Wießner (1984) sprach plakativ vom „tötenden Licht einer fremden Welt". Er meinte damit die drohende Erosion der dörflich-endogamen Struktur in der Diaspora, welche die ezidische Religionsgemeinschaft vor neue Erfahrungen und Herausforderungen stellte. Spätestens nachdem die Eziden als „Gruppenverfolgte" Asyl erhalten hatten, begannen sie aber zielgerichtet mit dem Aufbau ihrer Zukunft in Deutschland. Die meisten von ihnen integrierten sich schnell in die deutsche Gesellschaft. Es wurden die ersten ezidischen Gemeinden und Vereine gegründet, um die ezidische Kultur und Tradition zu pflegen und einen Beitrag zur Integration der Eziden in die deutsche Mehrheitsgesellschaft zu leisten (Affolderbach & Geisler 2007, S. 25).

Die zweite Generation ergriff zunehmend ihre neuen Bildungschancen. Die erste Elterngeneration förderte den Bildungsweg ihrer Kinder.

Häufig wurde gesagt: „In der Heimat hatten wir als Eziden nicht die Möglichkeiten, den Weg der Bildung einzuschlagen. Hier sollen unsere Kinder es besser haben als wir. Nur über Bildung können wir uns retten." Diese Haltung zum Stellenwert der Bildung war und ist bis heute in allen Gesellschaftsschichten und Kasten vorhanden. Die meisten Eziden in Deutschland messen der Bildung einen sehr hohen Stellenwert bei, da sie wissen, dass eine gute Bildung für ihre Kinder der Schlüssel zu gesellschaftlicher Teilhabe und (materieller) Unabhängigkeit ist. In Deutschland sind das Streben nach einer qualifizierten Ausbildung und der Wunsch nach einem Hochschulabschluss ungebremst hoch. Mittlerweile ist es eine Selbstverständlichkeit, dass ein Ezide das Abitur macht und danach studiert. In den 1980er Jahren gehörte es zur Ausnahme, wenn aus einer ezidischen Familie ein Kind das Abitur erfolgreich ablegte, weil es solche Bildungsmöglichkeiten in den traditionellen Herkunftsstaaten nicht gab. Heute ist es eher die Regel, dass aus jeder Familie mindestens ein Kind die Universität besucht.

Mehrere Punkte begünstigen eine erfolgreiche Integration der Eziden in Deutschland:

In ihren Heimatländern lebten die Eziden jahrhundertelang unter ständiger Angst und in Unfreiheit. Sie mussten ihre Religion und Identität verbergen und nicht selten auch verleugnen. Die neue Freiheit in der Diaspora ermöglicht den Eziden einen Existenzaufbau in Frieden und Freiheit. Dafür sind die Eziden Deutschland sehr dankbar. Das Ezidentum ist keine Religionsgemeinschaft mehr, welche ihre Rituale im Geheimen praktiziert. Sie ist vielmehr eine aktive, nach allen Seiten hin offene Glaubensgemeinschaft, die den Dialog mit anderen nicht mehr scheut, sondern ihn sucht. Parallel dazu vollzieht sich ein bis dahin nicht gekannter sozialer Aufstieg (Wießner 2015, S. 36-39).
Aufgrund ihrer religiösen Kernlehre stellen die Eziden keine Gefahr für andere Religionen oder Kulturen dar, weil sie weder missionieren noch einen theologischen Absolutheitsanspruch erheben. Andere Religionen werden daher auch nicht als Konkurrenten des Ezidentums wahrgenommen, sondern als Traditionen mit eigener Berechtigung und Geschichte.

In ihrer langen Geschichte mussten die Eziden flexibel und adaptationsfähig bleiben. Sie mussten lernen, sich unauffällig zu verhalten. Dank ihrer Überlebens-Resilienz (Resilienz = Widerstandsfähigkeit) haben sie es geschafft, sich an neue Gegebenheiten, Lebensumstände und an fremde Kulturen anzupassen, ohne ihren religiösen „Kompass" oder den Kern ihrer Religion aufzugeben.

Wie bereits erwähnt, gab es seit den 1960er Jahren verschiedene Migrationswellen nach Deutschland. Die vielen positiven Integrationsbeispiele der ersten bis vierten Generation bieten dabei einen Nachahmereffekt: Die unterschiedlichen Generationen haben für die neu eingewanderten Eziden aus dem Irak und aus Syrien eine Art Vorbildfunktion, weil sie das Resultat eines Lebens in (Religions-)Freiheit symbolisieren und ihren Glaubensbrüdern und –schwestern gerade bei Integrationsproblemen behilflich sein können und es auch vielfach sind (Affolderbach & Geisler 2007, S. 25).

3.2.2. Qualitative Studie in Deutschland

Das relativ hohe Niveau der Integration der Eziden in die deutsche Mehrheitsgesellschaft – insbesondere im Wechselspiel mit dem Stellenwert der Bildung – soll durch eine qualitative, wenn auch nicht repräsentative, Studie (Kreyenbroek 2009) veranschaulicht werden:

Gegenstand der Studie war der Diskurs über zentrale gesellschaftliche Themen. Es wurden 121 Eziden in Deutschland durch qualitative Interviews zu ihrer Religion und Kultur befragt. Zusätzlich wurden 24 Interviews mit Eziden aus der ehemaligen Sowjetunion geführt. Die Studienteilnehmer setzten sich aus unterschiedlichen Herkunftsländern, Altersgruppen, Bildungsschichten sowie den drei sozialen Kasten zusammen (s. dazu *Kap. 2.6.*). Welche Unterschiede zeigten sich zwischen den Untersuchungsteilnehmern hinsichtlich Wahrnehmung und Einschätzung der ezidischen Religion in der Diaspora? Die Untersuchungsteilnehmer, 69 Frauen und 76 Männer zwischen 15 und 83 Jahren, kamen aus der Türkei, dem Irak, Syrien, Armenien und Georgien (Kreyenbroek 2009, S. 13-14).

Die Autoren der Studie kommen zu dem zusammenfassenden Ergebnis, dass jüngere Eziden das strikte Kastenwesen sowie die traditionellen religiösen und politischen Autoritäten ihrer Gemeinschaft kritisch sehen. Die Priesterkasten werden zudem weniger verehrt als in früheren Zeiten (Kreyenbroek 2009, S. 183).

Diese Studie weist zahlreiche methodische Limitationen auf: Es wird nicht berichtet, wie die Auswahl der Interviews konkret durchgeführt wurde, ebenso liegen keine Informationen darüber vor, wann genau die Datenerhebung erfolgt ist, wie lange diese Interviews gedauert haben, welchen Altersdurchschnitt die Befragten aufwiesen, wie lange sie im Mittel in Deutschland lebten oder wie die tatsächliche Verteilung der drei Kasten in ihrer Häufigkeit ausfiel. Trotz der großen methodischen Mängel können die Ausschnitte der Interviews aber einige gesellschaftliche Konfliktthemen plakativ widerspiegeln. Die Studie zeigt auf, was mit einer Gemeinschaft geschieht, wenn sie in einem kulturell stark andersartigen Umfeld lebt: Es kommt zu fundamentalen Veränderungen unter dem Einfluss der neuen, dominanten Kultur (Kreyenbroek 2009, S. 12). Althergebrachte Bräuche und Traditionen werden in Frage gestellt, die eigene Geschichte re-evaluiert und das eigene Selbstverständnis neu verortet.

3.2.3. Von der oralen Tradition zur Buchreligion

Wie bereits in *Kapitel 2.* an verschiedenen Stellen erwähnt, ist die ezidische Religion wesentlich durch Oralität und Orthopraxie geprägt. Wir erinnern uns: Bei der Orthopraxie geht es um die rechte Lebensführung, wozu etwa die Teilnahme an religiösen Feierlichkeiten, die Einhaltung der Verbote und der formale Gehorsam gegenüber Mitgliedern der Priesterkasten zählen. Sie ist das Gegenstück zur Orthodoxie. Aufgrund der jahrhundertelang praktizierten mündlichen Weitergabe religiöser Lehren hat sich keine Orthodoxie im Sinne einer formal-religiösen Dogmatik entwickelt. Das Ezidentum ist daher sehr flexibel und kennt keine Häresie (Yalkut-Breddermann 1999, S. 57).

Der Ethnologe Andreas Ackermann behauptet, die Eziden seien früher nicht nur „lese-unkundig", sondern sogar „lesefeindlich" gewesen

(Ackermann 2003, S. 164). Offensichtlich bleibt bei dieser Hypothese der geschichtliche Kontext unberücksichtigt, den auch schon Orientalisten vor Ackermann übergingen. Zunächst ist von Bedeutung, dass die Eziden lange Zeit in wirtschaftlich und infrastrukturell kaum bis wenig erschlossenen Regionen lebten. Dies schlug sich in der Alphabetisierungsrate ebenso nieder wie in der Bildungsrate allgemein. Ferner – und das scheint noch viel bedeutender zu sein – hatten die Eziden aufgrund des feindlichen Umfeldes, in welchem sie jahrhundertelang lebten, überhaupt nicht die Möglichkeit und erst recht nicht die Freiheit, ihre Religion ohne Angst vor Verfolgung und Unterdrückung auszuleben und offen mit ihrem Umfeld zu kommunizieren. Sie waren als eigenständige Religion durch den Islam nicht anerkannt, mussten ständige Repressalien erdulden und entschlossen sich auch vor diesem Hintergrund, das kollektive Wissen über die Religion auf wenige Geistliche (insbesondere Qewwalen) zu übertragen.

Natürlich wurde der Umstand, dass über lange Zeit nur bestimmte Mitglieder der Priesterkasten Lesen und Schreiben lernen durften, als Kontrollmechanismus gegenüber der übrigen Gemeinschaft genutzt. Dieser Mechanismus hatte den Zweck, den Status und die soziale Vormachtstellung der Priesterkasten zu sichern. Auch die politische Führung der Eziden hatte bis weit in das 20. Jahrhundert hinein keine Bestrebungen gezeigt, sich verstärkt für mehr Bildung innerhalb der großen Gruppe der Mirîden (80% aller Eziden) einzusetzen. Die Kaste der Mirîden kam erst Anfang des 20. Jahrhunderts, vorwiegend in den ehemaligen Sowjetrepubliken, in den Genuss, das Lesen und Schreiben zu erlernen. In der europäischen Diaspora hat sich dies fortgesetzt. Hier haben die Mitglieder aller Kasten gleiche Chancen und Rechte, über den Weg der Bildung sozial aufzusteigen. Die große Zahl der ezidischen Akademiker kommt heute aus der Mirîdenkaste.

Die Diaspora bietet den Eziden die Möglichkeit, ihre Religion und Geschichte tiefer zu ergründen. Daher wird das Leben der Eziden in Deutschland zunehmend auch als eine historische Chance betrachtet, in Freiheit und ohne äußere Zwänge die eigene Geschichte aufzuarbeiten sowie transparent und offen Innenansichten der Religion zu präsentieren. Hier spielt der Umstand eine prominente Rolle,

dass es in der Vergangenheit stets die „anderen" waren, die über die Eziden publiziert haben. Viele Bestandteile der Religionslehre wurden dabei falsch oder irreführend beschrieben. Diesem Sammelsurium an Publikationen sollen jetzt auch wissenschaftlich akademische Veröffentlichungen von Eziden über Eziden entgegengesetzt werden. Allerdings gibt es auch innerhalb der ezidischen Gemeinschaft kritische Stimmen und große Befürchtungen darüber, dass das Ezidentum der Gefahr ausgeliefert sei, in dieser neuen Freiheit „dahinzuschwinden", „sich aufzulösen" und „für immer unterzugehen".

Daher durchläuft die ezidische Gemeinschaft vielschichtige Transformationsprozesse. Einerseits leben die Eziden in der Gewissheit, nicht länger aufgrund ihrer Religion diffamiert und verfolgt zu werden. Dies bedeutet aber auch, dass sie Teil einer säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft sind. Erstmals tritt die Religion in die Öffentlichkeit, es gibt keine „Geheimreligion" mehr. Nun wird eine sichtbare Präsenz gefordert und die Eziden müssen ihre kulturell-religiöse Differenz betonen bzw. definieren, was sie zuvor nicht kannten. Die Eziden sind in der Vielfalt der Religionen herausgefordert, ihre Religion zu erklären (Ackermann 2003, S. 167, Dabag 2016).

Aufgrund des Lebens in einer pluralistischen Gesellschaft nehmen Fragen nach den Inhalten der Religion zu. Vielfach sind die Mitglieder der Gemeinschaft damit überfordert, die Inhalte ihrer Religion Interessierten zu erklären. Da Eziden, anders als andere Gemeinschaften, nicht formal in Religionskunde unterrichtet werden und für sie die orthodoxe Lehre keinen hohen Stellenwert besitzt, hatten sie bis zu ihrem Leben in der Diaspora auch nie einen Anlass gehabt, mit solchen Fragen umzugehen. In diesem Zusammenhang wird es von einigen Eziden als Mangel gesehen, dass sie nach wie vor kein einheitliches und verbindliches Religionsbuch besitzen und so Fragen zu ihrer Religion nicht detailliert beantworten können. Kritisch wird zudem angemerkt, dass die (mündliche) Tradierung der Religion innerhalb der eigenen Gemeinschaft immer noch unzureichend ist, wenn auch zunehmend Veröffentlichungen über das Ezidentum vorliegen.

Eines der hervorstechendsten Merkmale der Transformation von einer oralen zur geschriebenen Tradition ist das Beschreiben und die Re-Evaluation der eigenen Mythologie. Die ezidische Gemeinschaft war über Jahrhunderte isoliert, nicht nur von ihren überwiegend muslimischen Nachbarn, sondern generell von der Welt außerhalb der kurdischen Berge. Heute gibt es aufgrund moderner Kommunikationsmittel sowohl in den Herkunftsstaaten als auch in der Diaspora einen regen, transnationalen Austausch mit der Außenwelt. Im Zuge dessen zeigen sich die Eziden bestrebt, ihre Religion einer Modernisierung zu unterziehen. Dazu gehört vor allem das Ziel, die heiligen religiösen Texte zu kanonisieren (Spät 2004, S. 77). Diese Bestrebungen finden sich allen voran bei der jüngeren in der Diaspora ausgebildeten Generation. Diese Generation kennt eine andere Tradition des Lernens als noch ihre Eltern- und Großelterngeneration, welche ausschließlich im System der mündlichen Überlieferung religiös sozialisiert wurden. Dabei spielt der Blick der Mehrheitsgesellschaft auf die Eziden in der Diaspora eine entscheidende Rolle. Denn die Eziden fühlen sich in der Pflicht, ihre Tradition transparent und offen zu präsentieren, damit die Mehrheitsgesellschaft sie verstehen kann (Allison 2014, S. 108).

Bei dieser Transformation zeigt sich, dass Eziden, die eine Schulbildung genossen haben, sich besonders schwer damit tun, die islamischen Einflüsse in ihrer Religion zu akzeptieren. Die historisch belastete Geschichte zwischen Eziden und Muslimen führt dazu, dass Eziden diese Elemente als Fremdkörper wahrnehmen, von denen behauptet wird, sie seien nur formal in die religiöse Praxis übernommen worden, um von Muslimen nicht verfolgt zu werden. Oder sie werden als das Produkt der aggressiven Bekehrungsversuche der Muslime betrachtet (Spät 2004, S. 78).

Mit der Hinwendung zur formalen Theologie gehen nicht nur Bestrebungen zur Kanonisierung und Vereinheitlichung religiöser Texte einher, sondern auch die Kritik an einigen überlieferten ezidischen Glaubenslehren, wie etwa dem Endogamiegebot, dem Kastenwesen und der damit einhergehenden Verteilung von religiösen Rechten und Pflichten. In der Diaspora zeichnen sich schon länger heftige Debatten ab (Ackermann 2003; Yalkut-Breddermann 1999;

Omarkhali 2013a). Immer breitere Schichten, Frauen wie Männer, Geistliche wie Mirîden, beteiligen sich an diesem Diskurs. Der durch die Veränderung der Religionspraxis bewirkte gesellschaftliche Wandel in Deutschland ist jedoch bis jetzt noch nicht absehbar. Die ezidische Gemeinschaft befindet sich vielmehr in einem dynamischen Prozess der Veränderung. Dieser Transformationsprozess bedeutet für die Eziden auf der einen Seite, dass die Gefahr der Marginalisierung ihrer Religion praktisch verschwunden ist, denn für seine Adaptationsfähigkeit ist das Ezidentum bekannt. Auf der anderen Seite bringen diese Veränderungen jedoch auch „Kosten" mit sich: Kann das Ezidentum weiter fortbestehen, wenn das „gelebte Wissen" nicht mehr auf die bislang übliche Art tradiert wird, fragt der Genozidforscher Mihran Dabag (2016). Mit dem bisherigen Fehlen einer ausformulierten Theologie ging auch der Verzicht auf dogmatische Regeln einher, die man als starr empfinden könnte. Hier bestehen auch mitunter Bedenken, ob eine formale Theologie nicht zu Lasten der Anpassungsfähigkeit ginge, die das Ezidentum lange Zeit überlebensfähig gemacht hat.

3.2.4. Kollektivistische und individualistische Gesellschaftsmodelle und ihre Vereinbarkeit miteinander

In den vergangenen Jahrzehnten wurden verschiedene Kulturdimensionskonzepte entwickelt (Schwartz 1994, Hall 1977). Der bekannteste Vertreter und Pionier der wissenschaftlichen Untersuchung kultureller Wertorientierung ist der Niederländer Geert Hofstede mit seiner Wertedimension „Individualismus versus Kollektivismus". Im Allgemeinen wird daher zwischen individualistisch und kollektivistisch orientierten Kulturen und Gesellschaften unterschieden, die sich in ihren Wertesystemen differieren.

Nach Hofstede und Hofstede (2011) ist Kultur so etwas wie das kollektive Bewusstsein. Kultur beeinflusst das Wahrnehmen, Denken, Werten und Handeln aller Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft und hat somit eine normative Bedeutung und Funktion. Nach Thomas und Utler (2013, S. 42-43) sind Kulturen Lebenswelten, die sich Menschen durch ihr Handeln geschaffen haben und ständig neu schaffen. Sie

sind ein Resultat jahrtausendelanger Kommunikationsprozesse und unterliegen einem ständigen Wandel. Zwischen Kulturen existieren mehr oder minder große Überlappungen. In der Literatur liegen für den Kulturbegriff sehr viele Definitionen vor. Thomas (1993, S. 380) gibt folgende Kulturdefinition:

„Kultur ist ein universelles, für eine Gesellschaft, Organisation und Gruppe aber sehr typisches *Orientierungssystem*. Dieses Orientierungssystem wird aus spezifischen Symbolen gebildet und in der jeweiligen Gesellschaft usw. tradiert. Es beeinflusst das Wahrnehmen, Denken, Werten und Handeln aller ihrer Mitglieder und definiert somit deren Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Kultur als Orientierungssystem strukturiert ein für die sich der Gesellschaft zugehörig fühlenden Individuen spezifisches Handlungsfeld und schafft damit die Voraussetzungen zur Entwicklung eigenständiger Formen der Umweltbewältigung."

Kultur wird nach Thomas v.a. als Orientierungssystem verstanden. Das Bedürfnis nach Orientierung und Sinnhaftigkeit zählt neben dem Bindungsbedürfnis, dem Selbstwertschutz und der Schmerzvermeidung in der psychologischen Forschung zu den zentralen psychischen Grundbedürfnissen, die allen Menschen universell gemeinsam sind (Grawe 2004, S.183-184).

Hofstede und Hofstede (2011) ermittelten durch ihre Forschung, dass die Werteorientierung im angloamerikanischen Raum und in den westeuropäischen Ländern eher individualistisch und in den Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas stärker kollektivistisch ausgeprägt ist. Allerdings sind in allen Gesellschaften immer auch sowohl individualistische als auch kollektivistische Werte anzutreffen. Hofstede (1980) stellte weiter fest, dass die individualistische Orientierung mit dem gesamten Niveau der sozialwirtschaftlichen Entwicklung (z. B. Industrialisierung, Urbanisierung, soziale Mobilität usw.) zusammenhängt (Genkova 2012, S. 145). Hofstede und Hofstede (2011, S. 97) stützen sich dabei auf die Ergebnisse von 117.000 Befragungen, die die Firma IBM in 70 Ländern auf allen Kontinenten durchgeführt hat. Sie definieren Individualismus und Kollektivismus wie folgt:

„Der Individualismus beschreibt Gesellschaften, in denen die Bindungen zwischen den Individuen locker sind: man erwartet von jedem, dass er für sich selbst und seine unmittelbare Familie sorgt. Sein Gegenstück, der Kollektivismus, beschreibt Gesellschaften, in denen der Mensch von Geburt an in starke, geschlossene Wir-Gruppen integriert ist, die ihn ein Leben lang schützen und dafür bedingungslose Loyalität verlangen."

Deutschland ist eine individualistisch orientierte Kultur. Individuen verstehen sich als autonome Personen, die eine eigene Meinung besitzen. Ihr Eigeninteresse hat Vorrang vor dem der Gemeinschaft. Man will teilweise bewusst anders sein als die Gruppe. Die Privatsphäre ist ein hohes Gut, gegen eine Gruppendominanz setzt man sich zur Wehr. Leistung und Wettstreit stimulieren und werden nicht unterdrückt, doch auch Fairness wird wertgeschätzt. Demokratisches Lebensgefühl verringert die Machtdistanz und wird in Familie und Schule gefördert. Die Selbstverwirklichung ist ein wichtiges Ziel, wichtiger als Harmonie und Einigkeit der Gesellschaft. In westlichen Gesellschaften hat die frühzeitige Erziehung der Kinder und Jugendlichen zu Autonomie einen hohen Stellenwert. Vor dem Gesetz sind alle gleich, es darf keine unterschiedlichen Gesetze und Rechte für verschiedene Gruppen geben. In individualistischen Kulturen, wie den USA oder Australien, genießen Unabhängigkeit und Autonomie des Einzelnen eine große Wertschätzung.

Typische Merkmale des Individualismus sind:

- Klein- oder Kernfamilien
- „Ich"–Begriff
- Selbständigkeit als Ziel der Erziehung
- Vorrang der Individual- gegenüber den Gruppeninteressen
- offene Meinungskundgabe

Die ezidische Gesellschaft ist im Gegensatz zur deutschen kollektivistisch orientiert. Nach kollektivistischem Verständnis gibt es den Einzelnen nur, weil es die Gemeinschaft gibt. In solchen Gesellschaften lernt der Mensch von frühester Jugend an, auf den anderen zu hören

und mit der Gemeinschaft konform zu leben. Wie die Kernfamilie zur Großfamilie gehört, so findet diese ihr Zuhause und Sicherheit im Stamm, in der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft, die Großfamilie, die Kernfamilie, also die „In-Gruppe", gibt dem Einzelnen Sicherheit und Geborgenheit, erlegt ihm aber auch Pflichten auf und verlangt von ihm, extrinsisch, also von außen, bestimmt zu bleiben. Da in kollektivistischen Kulturen die Familie hierarchisch gegliedert ist, ist Gehorsam eine zentrale Tugend. „Harmonie und Einigkeit in der Gesellschaft sind angestrebte Endziele" (Hofstede & Hofstede 2011, S. 142).

Wie Studien zeigen, bekommt man in einer kollektivistischen Gesellschaft mehr soziale Unterstützung in der Familie als vom sonstigen sozialen Umfeld, wie z.B. Freunden usw. (Sinha & Verma 1994).

Typische Merkmale des Kollektivismus sind:

- Großfamilien
- „Wir"-Gruppen und „Sie"-Gruppen
- Vorrang der Gruppen- gegenüber den Individualinteressen
- Machtfigur (z.B. Familienoberhaupt)
- keine offene Meinungskundgabe

Tabelle 2 fasst die wesentlichen Merkmale von kollektivistischen und individualistischen Kulturen bezüglich der Aspekte „Selbstverständnis", „Gruppenzugehörigkeit", „Werte" und „Selbstkonzept" zusammen.

Merkmale	**Kollektivistische Kultur**	**Individualistische Kultur**
Selbstverständnis	Individuen verstehen sich als eingebettet in ein Kollektiv	Individuen verstehen sich als autonome Einheiten, die unabhängig von anderen sind

Merkmale	Kollektivistischec Kultur	Individualistische Kultur
Gruppenzugehörigkeit	Individuen favorisieren oder bevorzugen die eigene Gruppe. Das Schlimmste ist, von der In-Gruppe ausgeschlossen zu werden	Individuen sind stolz, dass sie anders als die Gruppe sind. Das Schlimmste ist, von anderen abhängig zu sein
Werte	Sicherheit, Pflicht, Harmonie, Hierarchie, Gehorsam	Lustgewinn in einem Wettstreit, Leistung, Freiheit, Autonomie, Fairness
Selbstkonzept	Bezogenes Selbstkonzept: Das Selbst verwirklicht sich umso mehr, je reibungsloser es in sozialen Einheiten aufgeht	Unabhängiges Selbstkonzept: Selbstverwirklichung im Sinne einer Realisierung der einzigartigen Potentiale als ultimatives Ziel

Transformationsprozesse in der ezidischen Gesellschaft

– Erste Generation
– Zweite Generation
– Dritte Generation
– Vierte Generation

Religiosität
Sprache
Bildung
Ausbildung
Integration

Tab. 2: Merkmale von individualistischen und kollektivistischen Kulturen (nach Hofstede & Hofstede 2011)

Mittlerweile lebt in Deutschland die vierte Generation der Eziden. Während die erste Generation noch stark kollektivistisch orientiert war, finden sich deutlich mehr Anteile des individualistischen Wertesystems bei der dritten und noch mehr bei der vierten Generation. Es zeigen sich bedeutsame Unterschiede zwischen den Generationen im Hinblick auf Religiosität, Sprachkompetenz, Integration sowie Schul- und Berufsausbildung.

Die erste Generation zeichnet sich durch eine ausgeprägte Frömmigkeit aus. Das Bildungsniveau ist gering, auch nach Jahrzehnten des Aufenthalts in Deutschland beherrschen ihre Mitglieder die deutsche Sprache nur wenig in Wort und Schrift, was mitunter dazu führt, dass sie ins Abseits der deutschen Gesellschaft geraten. Die vierte Generation dagegen ist wesentlich stärker individualistisch orientiert als die erste. Sie verfügt über ein solides Bildungsniveau und die höchste Sprachkompetenz, wohingegen die Religiosität deutlich geringer ausgeprägt ist. Der große Teil dieser Generation partizipiert aktiv am gesellschaftlichen Wandel. Deutlich erkennbar bei der dritten und vierten Generation ist das kritische Hinterfragen von Regeln und Riten der Religion. Sie gibt sich nicht mehr mit „einfachen" Erklärungen zufrieden. Die Konflikte und Herausforderungen sind daher auch generationsspezifisch zu berücksichtigen.

Die dritte und vierte Generation zweifelt stärker an der Autorität ihrer Eltern, was dazu führen kann, dass die Lebenswirklichkeiten der Eltern und ihrer Kinder immer weiter auseinander driften. Es sind vorwiegend die Eltern der ersten und zweiten Generation, die an ihren traditionellen Werten und ihrer überwiegend kollektivistischen Orientierung festhalten, während sich die vierte Generation immer stärker an pluralistisch-individualistischen Werten orientiert. Der Einfluss der Eltern geht im Regelfall zurück und selbst das Ansehen des Vaters als das Oberhaupt der Familie schwindet allmählich. Diese veränderten Lebenswirklichkeiten stellen die ezidische Gesellschaft daher vor große Herausforderungen, die zu vielfältigen Transformationsprozessen in der Gesellschaft und in den kulturellen Normen und Traditionen führen.

In der ezidischen Gemeinschaft verschiebt sich ebenso wie in anderen Diasporagemeinschaften die Orientierung an Individualismus und Kollektivismus über die Generationen (Mishra 1994). Studien über moderne Diasporagemeinschaften belegen, dass bessere Ausbildung und größere Urbanisierung den Kollektivismus reduzieren und die individualistische Orientierung dagegen erhöhen (Mishra 1994).

Vor dem Hintergrund der divergierenden Wertesysteme zeigt sich in der ezidischen Gesellschaft ein verschärfter Generationenkonflikt. Die jüngere Generation verlangt Antworten und Erklärungen von ihren Eltern, warum sie dieses oder jenes tun soll, beispielsweise warum sie mit Nicht-Eziden keine Heirat eingehen darf. Die Vertreter dieser Generation sind nicht mehr wie in den Herkunftsländern bereit, die ihnen von ihren Eltern zugedachten Partner zu heiraten. Grundsätzlich gerät das strikte Endogamiegebot zunehmend ins Wanken, insbesondere bei Eziden, die schon in dritter und vierter Generation in Deutschland leben. Sie wollen selbst bestimmen, wen und wann sie heiraten. Ihnen unverständlich erscheinenden Tabus stehen sie zunehmend kritisch gegenüber (Ackermann 2003, S. 168, Lühr 2016). Bei den in der letzten Dekade neu zugewanderten Eziden aus Syrien und dem Irak wird das Endogamiegebot hingegen kaum in Frage gestellt. In *Kapitel 3.4.2.* wird dieser Eindruck durch empirische Studien weiter verdeutlicht (vgl. auch Tagay & Kus 2016).

3.3. Ezidische Identität(en) in der Diaspora

3.3.1. Verschiedene Dimensionen der Identität(en)

Drei Basisfragen kennzeichnen die Identität (Oerter & Montada 1995, S. 346-342): Wer bin ich? Wohin gehöre ich? Wie sehen mich die anderen? Identität wird als Wahrnehmung der relativen Einheitlichkeit der Einstellungen, Gefühle und des Verhaltens trotz wechselnder Umweltbedingungen und unabhängig von der Zeit beschrieben (Brunner & Zeltner 1980, S. 100).

Identität beeinflusst auf vielerlei Weisen das menschliche Denken und Verhalten (Sen 2007, S. 1). Die Identität des Menschen bezeichnet dabei die ihn kennzeichnende und als Individuum von anderen Menschen unterscheidende Eigentümlichkeit seines Wesens. Kollektive Identität hingegen wird als kohärentes und andauerndes Bewusstsein der Identifikation mit und der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe verstanden. Im Unterschied zu Formen sozialer Identität ist kollektive Identität durch eine gemeinschaftsbildende Handlungsorientierung bestimmt, die mehrdimensional artikuliert wird (z.B. Gemeinschafts-

gefühl im Sinne der Solidarität, historisch als Erinnerung gemeinsamer Geschichte und normativ als Bejahung gemeinsamer Werte, Normen und Tugenden) (Baader 1995, S. 32).

Zur kulturellen Identität liegen verschiedene Theorien vor. Kulturelle Identität wird zumeist als Oberbegriff genutzt, der verschiedene Teilidentitäten einschließt, die auf das Zugehörigkeitsgefühl zu einer größeren, symbolischen Gemeinschaft verweisen: die Zugehörigkeit zu einer Nation als nationale Identität, ethnische Zugehörigkeit als ethnische Identität und eben auch die Religionszugehörigkeit als religiöse Identität (Hall 2000, S. 199-200). Identität lässt sich also nicht ohne weiteres auf ein einzelnes Einteilungskriterium, wie Religion oder Ethnie reduzieren, da Menschen vielmehr viele verschiedene Zugehörigkeiten haben (Sen 2007).

Was ist ezidische Identität? Was bedeutet es, Ezide zu sein, sich ezidisch zu fühlen? Bei der Frage der Identität ist es – wie bereits erwähnt – grundsätzlich schwierig, die Menschen nach einer einzigen Zugehörigkeit zu beurteilen. Es darf zudem nicht außer Acht gelassen werden, dass es historisch immer auch Wechselbeziehungen bzw. gegenseitige Einflüsse zwischen Kulturen gegeben hat. Die ezidische Identität lässt sich nach heutigem Kenntnisstand auf sechs verschiedenen Dimensionen abbilden.

Wie *Abbildung 4* demonstriert, enthält die ezidische Identität die Dimensionen der eigenständigen Religion, Ethnie, Geschichte, Gesellschaft, Kultur und Sprache. Das Ezidentum kann somit als Religion, als Ethnie (verwandtschaftliche Gemeinsamkeit), als Geschichte (Schicksalsgemeinschaft), als Gesellschaft (Kastenwesen seit Jahrhunderten), als Kultur (gemeinsame Traditionen, Riten, Bräuche) oder als Sprache (die große Mehrheit der Eziden spricht Kurmancî-Kurdisch, religiöse Texte sind überwiegend in Kurmancî verfasst) definiert werden. Im Folgenden sollen diese sechs Dimensionen der ezidischen Identität näher erläutert werden.

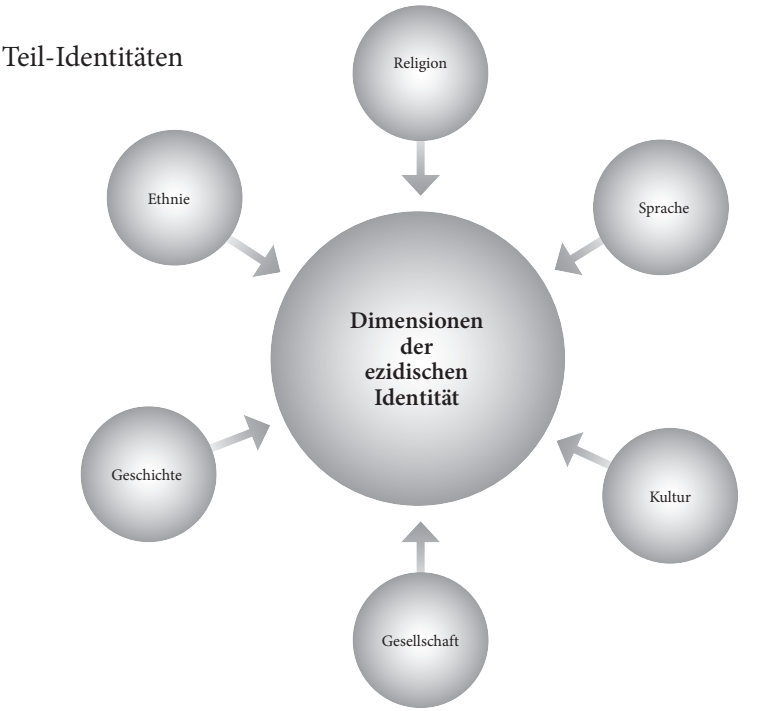


Abb. 4: Ezidische Identität

3.3.1.1. Religion (Miletê Tawîsî Melek)

Die religiöse Identität der Eziden macht wahrscheinlich den größten Anteil der ezidischen Gesamtidentität aus. Nach Stuart Hall (2000, S. 200) betrifft religiöse Identität mehrere Bereiche des Lebens und beeinflusst auf vielfältige Weise verschiedene Lebenseinstellungen und Denkweisen. Die religiöse Identität steht nicht für sich alleine, sondern greift über in andere Teil-Identitäten und verbindet diese miteinander. (Ebaugh & Chafetz 2000; Lühr 2016). Im Ezidentum ist die Einhaltung der Gebote aufgrund der oralen Tradierung von zentraler Bedeutung. Die Dimension der Religion umfasst religiöse Figuren (z.B. Tausi Melek; Eziden bezeichnen sich daher auch als *Miletê Tawîsî Melek*, kurd.: „Volk des Engel Pfau"), heilige Symbole (z.B. Sonne) oder andere religiöse Elemente (z.B. die Vorstellung von Seelenwanderung). Die besondere Bedeutung von Gott und Tausi Melek gehört also ebenso dazu wie die Bewunderung und Achtung natürlicher Elemente wie

als heilig erachtete Wasserquellen (z.B. Kaniya Sipî), die Sonne oder ganz allgemein die Schöpfung Gottes. Mit der Verneinung der Existenz eines Widersachers Gottes und der Dichotomie von Hölle und Paradies werden weitere Glaubensvorstellungen angesprochen (Lühr 2016).

Die religiöse Identität ist für Eziden ausgesprochen wichtig. Die Zugehörigkeit zum Ezidentum war in den Heimatländern das entscheidende Unterscheidungskriterium nach außen. Trotz großer Nachteile und Bedrohungen wurde das Bekenntnis zum Ezidentum nicht aufgegeben, so dass zumindest bei denjenigen, die den Diskriminierungen in den Heimatländern ausgesetzt waren, die Religionszugehörigkeit das Selbstbild maßgeblich geprägt hat.

Wie Studien zeigen, nimmt die Religion einen wichtigen Part bei der Identitätskonstruktion von Migranten ein und gewinnt nach der Migration zusätzlich an Bedeutung (Ebaugh & Chafetz 2000, Cadge & Ecklund 2007, S. 362-363, Yang & Ebaugh 2002, S. 367). Bei den Eziden, insbesondere bei der jüngeren Generation, ist seit dem Shingal-Völkermord am 03.08.2014 eine stärkere Hinwendung zum Ezidentum zu beobachten.

3.3.1.2 Ethnie (verwandtschaftliche Gemeinsamkeit)

Ezide wird man nur, wenn man als Kind einer ezidischen Mutter und eines ezidischen Vaters zur Welt kommt. Man ist als geborener Ezide automatisch zweierlei: einerseits Mitglied einer Religionsgemeinschaft und andererseits zugehörig zum „ezidischen Volk". Bei der ethnischen Identität ist das Bewusstsein vorherrschend, Teil eines eigenen Volkes zu sein. Die reine Herkunft macht den Eziden aus. Ezidentum definiert sich primär als Zugehörigkeit zu dieser auserwählten Gruppe. Dies wird mythologisch durch die Abstammung allein von Adam legitimiert, während alle anderen Völker von den Kindern Adams und Evas abstammen sollen (vgl. *Kap. 2.5.1.*). In sozialer Hinsicht wird dies durch das strikte Endogamiegebot auch aufgrund dieser Mythologie gelebt, das die Eziden von anderen Gruppen, auch von den muslimischen Kurden, trennt.

Gleichwohl werden die Eziden in der Literatur aufgrund ihrer Sprache und materiellen Kultur überwiegend den Kurden zugeordnet. Die Mehrheit der Eziden definiert sich ethnisch ebenfalls als Kurden. In den meisten Selbstbeschreibungen der Eziden vollzieht sich im Wesentlichen die Überbetonung der „Ursprünglichkeit" und zwar sowohl in ethnischer als auch in religiöser Hinsicht. Seit den 1980er Jahren wird die prominente These in der ezidischen Gemeinschaft vertreten, dass die Eziden Abkömmlinge der Meder und somit die „ursprünglichen" Kurden seien. Die Vertreter dieser These bemühen häufig auch die historische Verbindung zum Zoroastrismus. Demnach verkörpere das Ezidentum die kurdische Kultur in ihrer ursprünglichen Form und die Eziden seien Zarathustrier (Yalkut-Breddermann 1999, S. 56, Ackermann 2003, S. 161). In *Kapitel 2.3.* wurde jedoch dargelegt, dass diese Theorie nicht haltbar ist.

Ein Teil der Eziden aus Armenien und Georgien, aber auch aus Shingal betrachtet sich als eigene unabhängige ethnische Gruppe, losgelöst von den Kurden. Diese Gruppe geht sogar so weit, dass sie jegliche ethnische Verbindung zu den Kurden und zum Kurdentum negiert. Dies führte auch dazu, dass die Eziden in Armenien, Georgien und Russland von staatlicher Seite als eigenständige Volksgruppe betrachtet werden. Kurden und Eziden werden deshalb von den jeweiligen Regierungen dieser Länder als eigenständige Ethnien registriert (Omarkhali 2013b, S. 139).

3.3.1.3. Geschichte (Schicksalsgemeinschaft)

Das Ezidentum ist eine durch die Jahrhunderte gewachsene Schicksalsgemeinschaft. Die ezidische Geschichte ist unverkennbar eine Verfolgungs- und Leidensgeschichte. Die erlittenen Pogrome wurden als die ezidische Identität prägende Erzählungen über die Jahrhunderte hinweg von der einen an die nächste Generation weitergegeben. Sie haben das kollektive Gedächtnis wesentlich bestimmt. Im Diskurs heben Eziden daher häufig das hohe Alter des Ezidentums hervor. Die Vorstellung, der Ursprung des Ezidentums liege vor dem anderer Religionen, findet ebenfalls breite gesellschaftliche Anerkennung. Erwähnung findet auch die Bewunderung für die Vorfahren und

früheren ezidischen Generationen, die trotz fortgesetzter Verfolgung und Diskriminierung ihre Überzeugungen und ihre Traditionen nicht aufgegeben hätten, womit ihnen ein großes Verdienst an der heutigen Existenz des Ezidentums zugesprochen wird (Lühr 2016). Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Eziden gerade in der Diaspora verstärkt vor dem Hintergrund ihrer Verfolgungs- und Leidensgeschichte Fragen der Identität aufgreifen. Allison (2001, S. 43-44) und Kreyenbroek (2009, S. 39) heben hervor, dass Eziden oft ihren Stolz darüber zum Ausdruck bringen, dass das Ezidentum die eigentliche Religion aller Kurden sei und dass die ezidischen Vorfahren im Gegensatz zu den zum Islam konvertierten Kurden den Mut und die Charakterstärke aufgebracht hätten, Widerstand gegen Zwangsbekehrungen zu leisten und ihre Religionszugehörigkeit zu bewahren.

Diese Geschichtserzählungen bewahren somit nicht nur die historischen Erfahrungen von Zerstörung, Verfolgung, Verlust und Fremdheit. Sie führen auch zu der Erkenntnis, dass der Widerstand gegen die Feinde gelang, dass ein Überleben trotz Verfolgung und Unterdrückung und das Beharren auf dem Eigenen möglich ist (Dabag 2016). Durch Erzählung und Wiedererzählung werden Identitätsmuster tradiert und zugleich immer aufs Neue geprüft und re-/formuliert. Insbesondere Verfolgungs- und Fremdheitserfahrungen werden zu Schlüsselerlebnissen für die eigene Orientierung (Dabag 2016). Ein Überleben trotz Verfolgung und Unterdrückung ist sicherlich eines der zentralen Muster ezidischer Identitätserzählungen (Dabag 2016).

Das kollektive (historische) Traumagedächtnis der Eziden beeinflusst die ezidische Identität auch in der Diaspora. Gerade vor dem Hintergrund des Shingal-Völkermords ist die Identitätsfrage sehr präsent und unterliegt einem kontroversen Diskurs in der Kunst, der Literatur, der Philosophie aber auch in den Religionswissenschaften (Barir 2015, S. 137-138).

3.3.1.4. Gesellschaft (Kastenwesen)

Die ezidische Gesellschaft ist seit der letzten großen Reform, die vor rund 800 Jahren durch Scheich Adi initiiert worden sein soll, in drei

soziale Gruppen eingeteilt, für die das strikte Endogamiegebot nach innen und außen gilt (s. *Kap. 2.6.*). Das Kastenwesen ist ein ganz zentrales Merkmal der ezidischen Gesellschaft, das einen wichtigen Anteil an der ezidischen Identität einnimmt.

Auch in der Diaspora gibt es einen allgemeinen ezidischen Wertekanon (z.B. Familiensinn, Gefühl der Zusammengehörigkeit, Gruppensolidarität, Bildung). Sich innerhalb der ezidischen Religionsgemeinschaft zu unterstützen und füreinander einzustehen, beschreibt den sozialen Charakter des Ezidentums. Der Wertekanon verweist auf die starke Identifikation der Eziden mit dem Ezidentum, auf den Zusammenhalt zwischen Mitgliedern der ezidischen Gemeinschaft und auf ein Gefühl der Verbundenheit untereinander, das in gegenseitiger Fürsorge gipfeln und dem Einzelnen Kraft und Halt verleihen kann. Die bloße Zugehörigkeit zum Ezidentum scheint hier die Voraussetzung für gewährte Solidarität und das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu sein. Intensive soziale Beziehungen gelten jedoch in besonderem Maße innerhalb der Familie (Lühr 2016).

3.3.1.5. Kultur (Rituale, Bräuche, Traditionen)

Kultur schließt nicht nur Kunst und Literatur ein, sondern auch Lebensformen, Wertesysteme und Glaubensrichtungen. Die kulturelle Dimension des Ezidentums bezieht sich auf die rituellen Praktiken der Religionsgemeinschaft, auf Bräuche und Traditionen. Die ezidische Kultur war nie vollkommen autonom, statisch, einheitlich und ohne Wechselwirkungseinflüsse. Wegen ihrer Flexibilität und ihrer hohen Adaptationsfähigkeit existierte sie immer im dynamischen Austausch mit ihrer Umgebung, fand immer verschiedene, unterschiedliche Formen des Ausdrucks. Gerade wegen dieser Flexibilität haben die Eziden ihre Religion auch unter den widrigsten Umständen zu bewahren vermocht (Graichen 2015, S. 217).

3.3.1.6. Sprache (Kurmancî-Kurdisch)

Zu den wichtigsten Elementen von Identität gehört die Sprache. Sprache ist ein Instrument, mit dem wir unsere Erfahrungen, Haltungen und

Lebenswelten mit anderen reflektieren und austauschen können. Die Sprache ist zugleich auch ein Speicher für kollektive Erfahrungen einer Gesellschaft. Nach dem Verständnis des Soziologen Krappmann (1993) wird Identität ganz entscheidend über die Sprache vermittelt.

Die Muttersprache der meisten Eziden ist das Kurdische „Kurmancî", die Hauptsprache der rund 25 bis 30 Millionen Kurden weltweit. Auch die heiligen religiösen Texte und sonstigen Überlieferungen sind überwiegend in kurdischer Sprache verfasst. Es ist ferner nicht verwunderlich, dass mittlerweile die große Mehrheit der in der Diaspora gegründeten ezidischen Vereine, Gemeinden und Organisationen die Schreibweise „Eziden" und „Ezidentum" benutzt und sich dabei argumentativ zumeist auf die Eigenbezeichnung der kurdischen Muttersprache bezieht. Diese Entwicklung führt zum einen zum Abbau von Ressentiments und Klischees gegenüber dem Ezidentum, die sich seit Jahrhunderten hartnäckig etabliert haben und vielfach den Nährboden für die Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Eziden bis in die Gegenwart hinein bilden. Zum anderen stärkt eine einheitliche Schreibweise das Selbstverständnis der Gruppenmitglieder und somit die kollektive Identität.

In der Diaspora haben die Eziden entscheidend zum Erhalt der kurdischen Sprache beigetragen (Omarkhali 2013b, S. 136). Es waren Eziden, die 1930 die weltweit erste kurdischsprachige Zeitung gründeten: *Riya Teze* („Der neue Weg"), die bis heute erscheint. Auch der erste kurdischsprachige Radiosender wurde 1931 von Eziden in Armenien (Jerewan) gegründet. Die kurdische Filmgeschichte nahm ebenfalls in Armenien ihren Anfang. 1927 wurde der Stummfilm „Zerê" über ezidische Nomaden ausgestrahlt. Obwohl in der 70-jährigen Sowjetzeit das Ausleben der Religion offiziell verboten war, konnten die Eziden ihre Kultur, Tradition und Religion lebendig erhalten und bewahren (Omarkhali 2015, S. 32).

3.3.1.7. Zwischenergebnis

Bei den Eziden gibt es eine historische Kontinuität von Religion, Ethnizität, Geschichte, Gesellschaft, Kultur und Sprache, die ihre

Eigenständigkeit verdeutlicht. Dabag (2016) wirft die berechtigte Frage auf, ob das Modell der Diaspora ein Angebot und eine Chance für die Zukunft des Ezidentums sein kann. Oder anders formuliert: Wie kann es in der Diaspora gelingen, die ezidische Religion überlebensfähig zu halten? Die kulturelle und religiöse Dynamik in der ezidischen Gesellschaft in Deutschland bringt vielfältige Transformationsprozesse und Lebensweisen in Gang, die wohlmöglich weltweit in der ezidischen Diaspora veränderte Akzente, z.B. im Kastenwesen, setzen werden.

Ist die ezidische Identität brüchiger geworden? Im pluralistisch-demokratischen Deutschland ist Identität wesentlich komplexer und vielschichtiger als in früheren Zeiten. Eine unklare ezidische Identität stellt wahrscheinlich die größte Bedrohung für das Überleben der Gemeinschaft dar. Die Schaffung einer einheitlichen ezidischen Identität ist jedoch kein einfaches Unterfangen für die ezidische Gemeinschaft in Deutschland, weil Eziden aus unterschiedlichen Ländern zu unterschiedlichen Zeitpunkten nach Deutschland gekommen sind und daher unterschiedliche Integrationsphasen durchlaufen.

3.3.2. Empirische Studien zur ezidischen Identität

Die Eziden sind aufgrund ihrer kleinen Zahl und ihrer Homogenität weltweit für wissenschaftliche Studien gut geeignet. In den letzten Jahren haben die wissenschaftlichen Publikationen über die Eziden und das Ezidentum in den unterschiedlichsten Forschungsdisziplinen zugenommen.

3.3.2.1. Ezidisches Identitäts-Inventar (EZI)

Seit den 1980er Jahren gibt es eine kontroverse Debatte innerhalb der ezidischen Gemeinschaft über die Frage der ezidischen Identität. Diese Kontroverse hat durch den fortwährenden Shingal-Völkermord noch weiter an Brisanz zugenommen. Was zeichnet die Identität der Eziden aus? Sind die Eziden ein eigenes Volk? Sind die Eziden die Ursprungskurden? Kann man die diesbezüglichen Identitätsdiskurse empirisch erfassen? Zu diesem Zweck entwickelten Tagay et al. (2013) im Rahmen einer wissenschaftlichen Studie an der Universität Duisburg-Essen das

Ezidische Identitäts-Inventar (EZI) zu Einstellungen und psychischen Ressourcen von Eziden (vgl. Tagay & Kus 2016). Mit dem EZI sollen die verschiedenen Dimensionen, die in *Abbildung 4* aufgeführt sind, erfasst werden.

Mit dem EZI liegt erstmals ein Verfahren zur mehrdimensionalen Messung der ezidischen Identität vor. Seit 2013 wird der Fragebogen in unterschiedlichen Studien eingesetzt. Mittlerweile liegt er in den Sprachen Kurdisch, Arabisch, Niederländisch, Englisch, Russisch und Türkisch vor (https://www.uni-due.de/rke-pp/ezidisches_identitaets_inventar.shtml). Neben einführenden Fragen, mit denen Alter, Geschlecht, Kastenzugehörigkeit, Geburtsort, Geburtsort der Eltern und der höchste Bildungsabschluss erhoben werden, beinhaltet der Fragebogen 50 Fragen zur ezidischen Identität. Er wurde mit dem Ziel entwickelt, die verschiedenen Dimensionen der ezidischen Identität breit abbilden zu können, die in Abhängigkeit von Herkunftsstaat und Kastenzugehörigkeit unterschiedlich ausfallen kann.

Die 50 Aussagen im EZI teilen sich in 45 geschlossene und fünf offene Fragen auf. Die ersten 45 Aussagen behandeln Fragen zum religiösen Wissen, die Einstellung gegenüber ezidischen Traditionen und Glaubensvorstellungen, die persönliche Bindung zum Ezidentum, das Leben in der ezidischen Gemeinschaft und mögliche Nachteile und Probleme der Religionszugehörigkeit. Die geschlossenen Items des Fragebogens sind als Aussagen formuliert, zu denen die Befragten die Intensität ihrer Zustimmung auf einer vierstufigen Likert-Skala angeben können. Die Antwortmöglichkeiten reichen dabei von 0 „Trifft gar nicht zu“ bis 3 „Trifft voll zu“. In den fünf offenen Fragen am Ende des Fragebogens wird nach dem internen Blick der Eziden auf ihre eigene Religion gefragt, nach aus ihrer Sicht Positivem, Kritischem, Besonderem und Reformwürdigem im Ezidentum.

3.3.2.2. Studie 1: Studie zu den Dimensionen ezidischer Identität

Tagay und Kus (2016) untersuchten die verschiedenen Dimensionen der ezidischen Identität bei 383 Eziden. Die untersuchte Stichprobe setzte

sich aus drei verschiedenen Teilstichproben zusammen, bei denen das EZI mit verwendet wurde. Von Februar 2013 bis April 2014 wurden 146 Eziden im Rahmen einer Dissertation zum Thema Ressourcen und Einstellungen von Eziden gegenüber ezidischen Heiratsregeln schriftlich mit dem EZI befragt (n = 146). Weitere 49 Eziden nutzten die Möglichkeit, den Fragebogen zu Hause auszudrucken, auszufüllen und per Post oder Email weiterzuleiten (n = 49). Beide Teil-Stichproben konnten zwischen Fragebögen in verschiedenen Sprachen wählen. Der dritte Teil der Stichprobe nahm in der Zeit von Februar 2014 bis August 2014 an einer Online-Umfrage teil (n = 188).

Beschreibung der Studiengruppe (N=383 Befragte)

Der Altersmittelwert der 383 Befragten lag bei 27.1 Jahren. Der jüngste Teilnehmer war 13 Jahre und der Älteste 71 Jahre alt. Der Anteil der männlichen Befragten lag bei 51.6%. Insgesamt zeigte die Gesamtgruppe ein hohes Bildungsniveau: Mehr als die Hälfte der Befragten hatte (Fach-)Abitur oder einen (Fach-)Hochschulabschluss (54.5%). 8.6% waren ohne Schulabschluss, weitere 8.6% hatten einen Hauptschulabschluss und wiederum 28.9% einen Realschulabschluss. Ein Großteil der befragten Eziden wurde bereits in Deutschland geboren (41.5%), 30.4% gaben die Türkei als Geburtsland an, 15.0% Syrien und weitere 9.2% den Irak. Die große Mehrheit der Befragten (88.9%) gehörte der Kaste der Mirîden an, der Anteil der Scheichs lag bei 8% und der der Pîren bei 3.1%. Es ist davon auszugehen, dass die Mehrheit der Studienteilnehmer der dritten bzw. vierten Generation der ezidischen Gemeinschaft zuzuordnen ist.

Auswahl der Ergebnisse bezüglich der ersten Studie: offene Fragen

Positive Seiten des Ezidentums

Im EZI sind fünf Fragen offen formuliert. Die erste offene Frage (Item 46) lautet: Was finden Sie am Ezidentum gut? In *Kasten 1* sind einige Antworten der Studienteilnehmer auf diese Frage aus der Untersuchung vor dem Shingal-Völkermord am 03.08.2014 aufgeführt.

Offene Frage im EZI:
Was finden Sie am Ezidentum gut?

„Die Verbundenheit zur Natur und die Friedlichkeit gegenüber anderen Religionen."
(weiblich, ohne Altersangabe, Abitur, Mirîd)

„Das Ezidentum ist sehr friedlich und selbstlos, es verbreitet Liebe. Es mag seltsam klingen, aber ich kenne keinen Eziden, der bestimmte Menschengruppen tiefgründig hasst, in unserem Glauben und in unserer Erziehung wird Hass einem nicht gelehrt. Ich empfinde die ezidische Aura als eine sehr reine und friedfertige Ausstrahlung. Außerdem gefällt mir die Vorstellung, dass nach ezidischer Auffassung der Mensch im Diesseits nach Vollkommenheit strebt. Man soll im Leben versuchen so wohlwollend und rein vom Herzen und Handeln zu sein wie nur möglich, um eben Vollkommenheit zu erlangen bzw. ihr näher zu kommen. Dass wir nach dem Tod in dem Zustand wiedergeboren werden, wo wir in unserem vorherigen Leben aufgehört haben, um nun weiter der Vollkommenheit näher zu kommen bzw. sie weiter anzustreben, gefällt mir. Unser jetziges Handeln bestimmt also wie nah oder fern wir der Vollkommenheit im nächsten Leben sind."
(männlich, 21 Jahre, Abitur, Mirîd)

„Der Glaube an einen Gott und die Engel. Der starke Glaube an Xwedê und Tawisî Melek. Die Kurdische Kultur, die bis heute aufbewahrt wurde." (männlich, 24 Jahre, Realschule, Pîr)

„Die Gemeinschaft, der Glaube, Zusammenhalt in der Familie"
(weiblich, 23 Jahre, Realschule, Mirîd)

„Die absolute Toleranz gegenüber anderen Völkern und Religionen. Nicht ein einziger „Qwel" rechtfertigt Gewalt."
(männlich, 20 Jahre, Realschule, Mirîd)

„Die Akzeptanz aller Religionen und der Glaube an einen Gott und Tawsi Melek...“ (männlich, 34 Jahre, Abitur, Mirîd)

„Die Toleranz gegenüber anderen Religionen“ (weiblich, 30 Jahre, Hauptschule, Mirîd)

„Toleranz gegenüber anderen Religionen und das Nichtbekehren wollen. Die Zugehörigkeit zu nur einem Volk. Eine Sprache.“ (weiblich, 23 Jahre, Abitur, Mirîd)

„Dass wir kein Buch haben, das wir strikt befolgen müssen. Wir haben die Wahl und Entscheidungen. Das finde ich super.“ (männlich, 23 Jahre, Abitur, Scheich)

Kasten 1: Positive Seiten des Ezidentums aus Sicht der Befragten

Eine Zusammenfassung der Antworten auf quantitativer Ebene zeigt *Abbildung 5*. Am häufigsten wurde der Zusammenhalt mit 28.1% benannt. Danach folgen ethische Merkmale des Ezidentums mit 23.8% und an dritter Stelle wird mit 21.8% die Exklusivität der Religion genannt.

Was finden Sie am Ezidentum gut? (in %)
(die fünf häufigsten Nennungen)

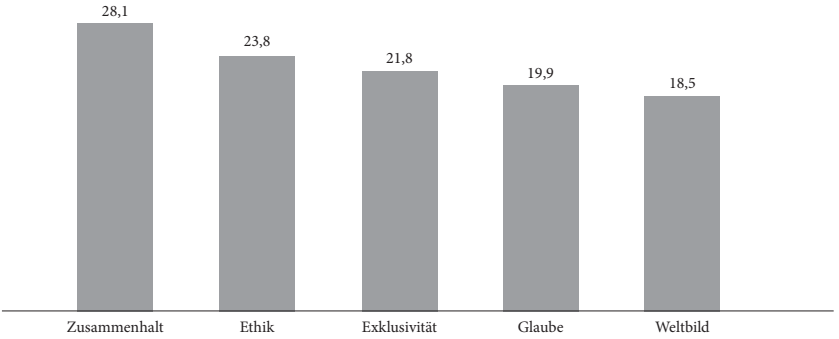


Abb. 5: Die fünf am häufigsten genannten positiven Seiten des Ezidentums (N=383 Befragte)

Negative Seiten des Ezidentums

Im EZI wird mit Frage 47 offen nach den subjektiv empfundenen negativen Seiten des Ezidentums ermittelt. Hier eine Auswahl typischer Antworten aus der Umfrage mit 383 Teilnehmern (s. *Kasten 2*).

Offene Frage im EZI:
Was finden Sie am Ezidentum nicht gut?

„Strenge Heiratsregeln, allerdings sollten diese NUR bewusst und bedacht geändert werden."
(weiblich, 34 Jahre, Abitur, Mirîd)

„Das Kastensystem an sich, finde ich, ist eigentlich gut, aber dass man innerhalb der Scheich Kasten nicht heiraten darf, finde ich nicht so gut. Oder innerhalb der Pîr Kasten. Ich bin der Meinung, dass diese Kasten dadurch irgendwann aussterben."
(weiblich, ohne Altersangabe, Abitur, Scheich)

„Ich finde es schade, dass wir keine ezidischen „Kirchen" haben und dass es nur wenige Schriften über das Ezidentum gibt."
(weiblich, 21 Jahre, Abitur, Pîr)

„Das Kastensystem und das Verbot zum Ezidentum konvertieren zu können."
(männlich, ohne Altersangabe, Mirîd)

„Dass es nicht möglich ist, mit Andersgläubigen eine Beziehung einzugehen oder zu heiraten bzw. den Andersgläubigen die Möglichkeit zu geben zu konvertieren…"
(männlich, 28 Jahre, Abitur, Mirîd)

„Wir leben für die Gesellschaft, sie entscheidet, wie wir leben und was wir tun und machen. Keiner kennt die wirkliche Entstehung und Geschichte der Religion. Keiner weiß, warum wir diese Feste und Feiertage haben und feiern…“
(weiblich, 27 Jahre, Realschule, Mirîd)

„Brautgeld und, dass man Eziden nicht heiraten darf“
(weiblich, 27 Jahre, Hauptschule, Mirîd)

„Dass die Scheichs nicht immer ihren Pflichten nachkommen und uns unseren Glauben nahebringen“
(männlich, 27 Jahre, Abitur, Mirîd)

Kasten 2: Negative Seiten des Ezidentums aus Sicht der Befragten

Die häufigste Nennung auf quantitativer Ebene stellt die Endogamie mit 31.4% dar. An zweiter Stelle folgen die „Normen“ mit 20.1% und an dritter Stelle das Kastenwesen mit 19.5% (s. *Abb. 6*).

Was finden Sie am Ezidentum nicht gut? (in %)
(die drei häufigsten Nennungen)

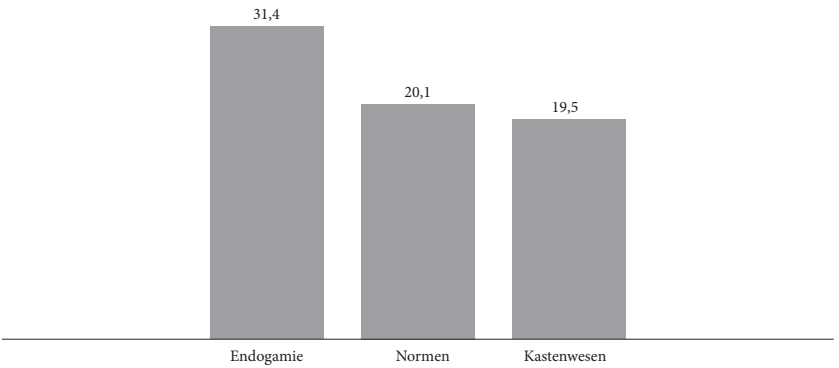


Abb. 6: Die drei am häufigsten genannten negativen Seiten des Ezidentums (N=383 Befragte)

3.3.2.3. Studie 2: Qualitative Studie zur Typologie ezidischer Identität vor dem Shingal-Völkermord

Lühr (2016) analysierte die Antworten von 383 in Deutschland lebenden Eziden im Alter von 13 bis 87 Jahren auf zwei der fünf offenen Fragen im EZI: Zum einen wurde die Frage „Was finden Sie am Ezidentum gut?" untersucht, zum anderen die Frage „Was finden Sie am Ezidentum nicht gut?". Die Daten dieser Studie beruhen auf dem Datensatz von Studie 1. Im Zuge der qualitativen Analysen kommt Lühr (2016) auf fünf Typen ezidischer Identität in Deutschland: (1) Der abgrenzend-idealisierende Typ bestimmt seine religiöse Identität über seine exklusive Religionszugehörigkeit, die mit einer großen Identifikation mit dem Ezidentum und einer Idealisierung des Ezidentums verbunden ist. Für den (2) gemeinschaftlich-ambivalenten Typ wird das Ezidentum durch die ezidische Gesellschaft definiert, die für ihn emotionalen Rückhalt bedeutet, aber zugleich ein einschränkendes Kontrollorgan sein kann. (3) Der traditionsbewusste Typ verbindet mit dem Ezidentum Bräuche und Rituale, die er vornehmlich aufgrund dessen Geschichte schätzt, das Brautgeld stößt bei ihm aber auf Ablehnung. Die religiöse Identität des (4) sozial-ethischen Typs zeichnet sich durch ihren Fokus auf ein harmonisches Miteinander im Ezidentum und zwischen den Religionen aus, das durch die sozialen und ethischen Werte des Ezidentums erreicht werden soll. Für den (5) philosophisch-liberalen Typ ist das Ezidentum eine Sichtweise auf die Welt, die den persönlichen Glauben und die individuelle Freiheit in den Vordergrund stellt.

Weitere Studien sind erforderlich, um die gefundenen Typen ezidischer Identität weiter zu replizieren.

3.3.2.4. Studie 3: Studie zur ezidischen Identität nach dem Shingal-Genozid

Was sind die Folgen des Shingal-Genozids für die Eziden in der Diaspora? Vor diesem Hintergrund wurde von Tagay, Bari, Lühr und Kus (2015) das sog. Ezidische Genozid-Inventar (EGI) entwickelt. Aktuell werden Eziden in Deutschland in der weltweit größten Online-

Identitätsstudie in Verbindung mit den möglichen Folgen des Shingal-Völkermords auf die ezidische Identität hin untersucht (Ayhan, Catani & Tagay 2016). Die Daten der ersten 450 Studienteilnehmer wurden zum Vergleich mit der ersten Studie (Tagay & Kus 2016) herangezogen. Im Folgenden wird zunächst die Stichprobe beschrieben. Danach werden die beiden Stichproben durch eine Auswahl von geschlossenen Aussagen aus dem EZI zu verschiedenen Dimensionen der ezidischen Identität miteinander verglichen.

Beschreibung der Studiengruppe (N=450 Befragte)

Der Altersmittelwert der 450 Befragten lag bei 25.9 Jahren. Der jüngste Teilnehmer war 16 Jahre und der Älteste 55 Jahre alt. Der Anteil der weiblichen Befragten lag bei 63.3%. Auch in dieser Studie zeigte die Gesamtgruppe ein hohes Bildungsniveau: 59.5% der Befragten hatten (Fach-)Abitur oder einen (Fach-)Hochschulabschluss und weitere 30.4% hatten einen Realschulabschluss. Lediglich 2.0% waren ohne Abschluss, weitere 5.8% hatten einen Hauptschulabschluss. Die Eltern der Befragten stammten zu 82.2% aus der Türkei, gefolgt von dem Irak und Syrien mit jeweils 5.8%. und 3.8% der Befragten gaben an, dass ihre Eltern in Deutschland geboren worden seien. Im Mittel lebten die Befragten seit 24.6 Jahren in Deutschland, mit einer Spanne von einem Jahr bis 45 Jahren. Die große Mehrheit der Befragten (92.2%) gehörte der Kaste der Mirîden an, der Anteil der Scheichs lag bei 6.4% und der der Pîren bei 0.7%. Wie in Studie 1 ist auch in Studie 3 davon auszugehen, dass die Mehrheit der Studienteilnehmer der dritten bzw. vierten Generation zuzuordnen ist.

3.3.2.5. Vergleich der vor und nach dem Shingal-Völkermord erhobenen Daten

Bei diesen Ergebnissen handelt es sich um eine Auswahl geschlossener Fragen aus dem EZI. Von besonderem Interesse ist die Frage, inwieweit nach dem Shingal-Genozid Veränderungen in den Dimensionen der ezidischen Identität feststellbar sind.

Ezidisches Glaubensbekenntnis

Das ezidische Glaubensbekenntnis beinhaltet eine starke Aussage in Bezug auf die Identität. Die überwältigende Mehrheit der Eziden in beiden Studien (82% bzw. 87.8%) bekennt sich zur ezidischen Religion (s. *Abb. 7*). Nur ca. 1% der Befragten bekennt sich weder vor noch nach dem Shingal-Genozid zum Ezidentum.

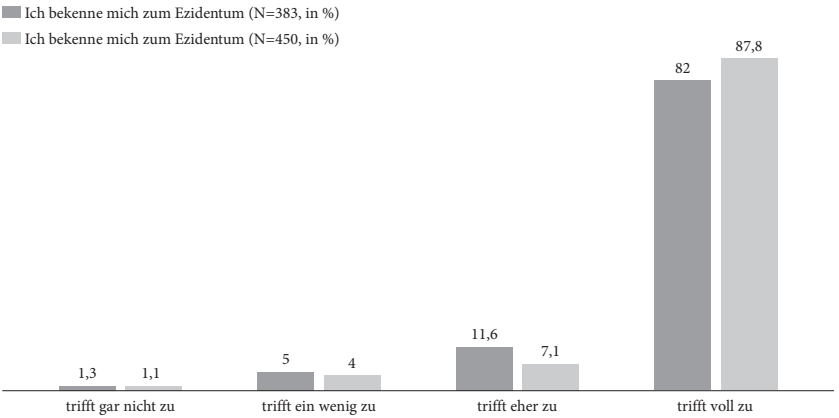


Abb. 7: Bekenntnis zum Ezidentum

Beachte: Die Studiengruppe mit N=383 Befragten (dunkelgraue Balken) wurde vor dem Shingal-Genozid und die Gruppe mit N=450 Befragten (hellgraue Balken) nach dem Shingal-Genozid untersucht. Diese Darstellung gilt für alle nachfolgenden Abbildungen (*Abb. 7 bis Abb. 19*).

Beziehung zu Gott

In beiden Studien geben mehr als 80% der Befragten an, der Aussage „Meine Gebete richten sich überwiegend an Gott (Xwedê)" eher bzw. voll zuzustimmen (s. *Abb. 8*). Bei den Eziden gibt es keine Kirchen oder Synagogen. Jeder ist frei darin, wie und wann er betet. Eziden beten überwiegend im Privaten für sich.

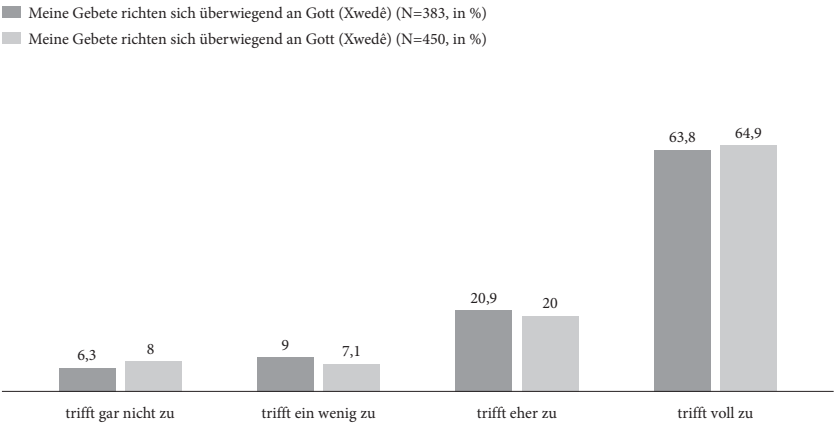


Abb. 8: Gebete an Gott (Xwedê) gerichtet

Als Ezide auf die Welt kommen und als Ezide sterben

In beiden Studien stimmt die überwältigende Mehrheit der Befragten (86% bzw. 91.3%) ohne Einschränkung der Aussage zu, dass sie als Eziden geboren wurden und als Eziden sterben werden. Die Zustimmung zu dieser Aussage kann als ein starker Indikator für eine große Verbundenheit mit dem Ezidentum und der ezidischen Identität gewertet werden (s. *Abb. 9*).

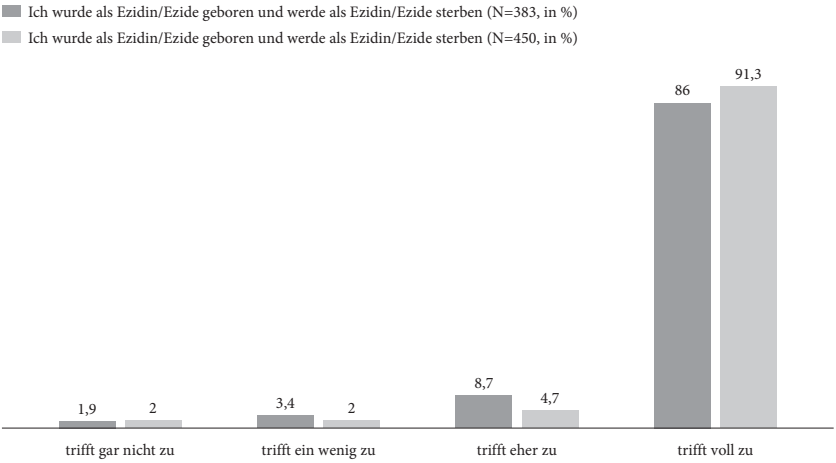


Abb. 9: Als Ezide auf die Welt kommen und als Ezide sterben

Bindung zum Ezidentum

Ein ähnliches Bild zeigt sich bei der Untersuchung der Aussage, ob die Befragten ihre Religionszugehörigkeit wechseln würden, wenn sie die Möglichkeit dazu hätten. Über 90% der Befragten lehnen dies in beiden Studiengruppen ab, wohingegen nur etwa 2% ihre Religionszugehörigkeit wechseln würden (s. *Abb. 10*).

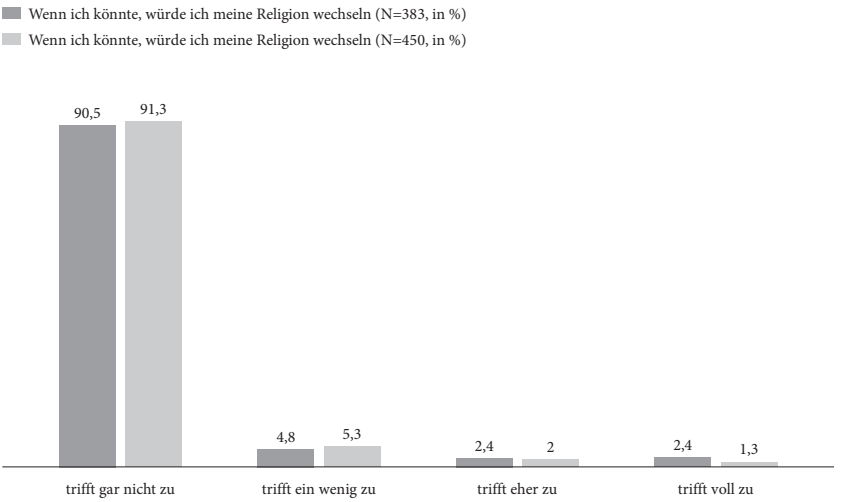


Abb. 10: Bindung zum Ezidentum

Rolle der Sprache

Wie bereits erwähnt, ist die Sprache der Eziden vorwiegend das Kurdische. In beiden Studiengruppen stimmt die überwältigende Mehrheit der Befragten (81.3% bzw. 80.7%) der Aussage zu, dass Kurdisch die Sprache des Ezidentums sei (s. *Abb. 11*).

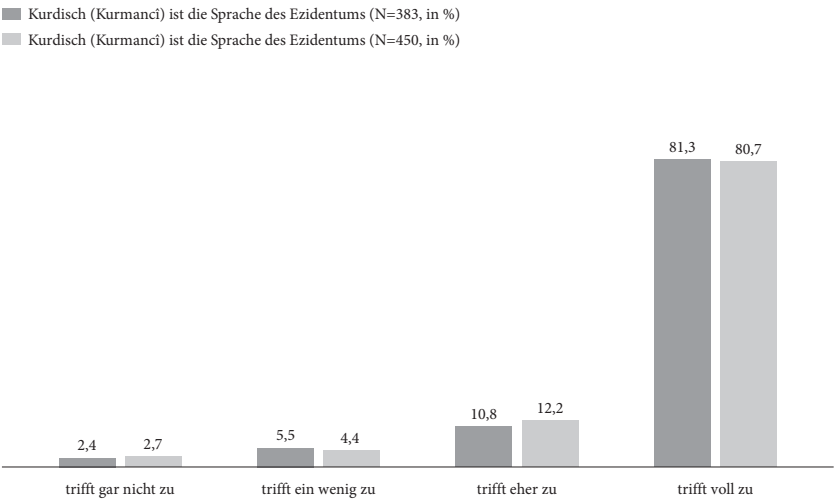


Abb. 11: Kurdisch ist die Sprache des Ezidentums

Herkunft und Ursprung des Ezidentums

Wie in *Kapitel 2.3.* ausführlich diskutiert, gibt es keine gesicherten Erkenntnisse über die Herkunft der Eziden. In unseren Befragungen konnten wir nachweisen, dass mehr als ein Drittel der Studienteilnehmer keine Kenntnisse über die Ursprünge des Ezidentums hat (s. *Abb. 12*). Dies ist kein neuzeitliches Phänomen. Der britische Archäologe Layard besuchte im Jahre 1847 die Eziden im heutigen Lalish (ca. 60 km nördlich der Stadt Mosul) und registrierte während seiner dreitägigen Reise das aus seiner Sicht lückenhafte Wissen der Eziden über ihre eigene Religion (Layard 1965, S. 194). Allerdings ist dies für eine auf Orthopraxie basierende Gemeinschaft nichts Ungewöhnliches. Es zeigt sich auch hier eine sehr langsame, aber stetige Verlagerung in Richtung Schriftreligion.

In der Diaspora haben die Eziden seit Jahrzehnten die Freiheit und den Raum, die Ursprünge und die Entwicklungswege ihrer Religion systematisch und wissenschaftlich zu ergründen. Die guten Rahmenbedingungen in der Diaspora, besonders in Europa, führen dazu, dass Eziden vermehrt nach Antworten hinsichtlich ihrer Geschichte und ihrer religionshistorischen Wiege suchen. Dies dient nicht nur

der Stärkung des „Selbst-Bewusstseins“, sondern entspringt auch dem Bedürfnis, der interessierten Außenwelt nähere Kenntnisse über die Innenansichten des Ezidentums zu liefern. Eine Elite, „die die Ordnung und intellektuelle Klärung der religiösen Tradition zu ihrer Lebensaufgabe hätte machen können“ (Wießner 1984, S. 41), konnte aufgrund der langen Verfolgungsgeschichte nicht entstehen. In der europäischen Diaspora finden sich jedoch erste Anzeichen einer sich formenden ezidischen Intelligenz. Diese sieht sich mit der Herausforderung konfrontiert, einen Weg zwischen Tradition und Moderne, akademischem Anspruch und religiöser Wirklichkeit sowie nahöstlicher und westlicher Interpretation des Ezidentums zu finden und ihre Ergebnisse sowohl mit ihrer Gemeinschaft als auch außerhalb dieser zu kommunizieren und zu diskutieren (Kreyenbroek 1995, S. 20).

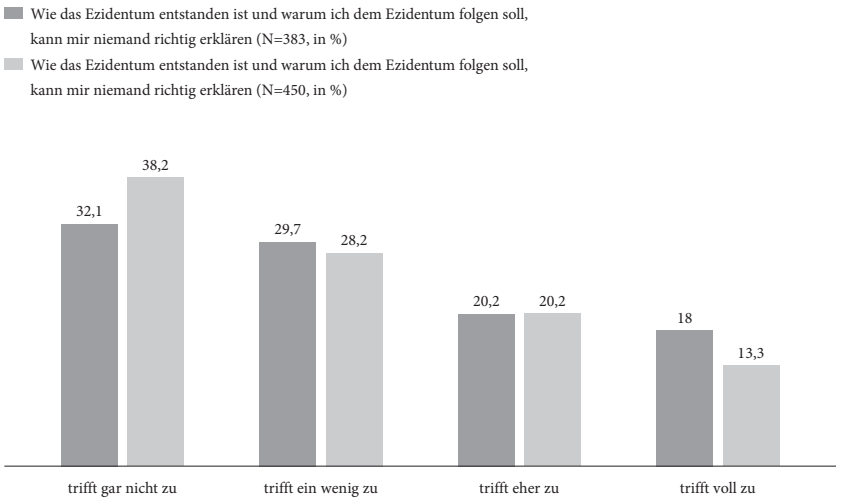


Abb. 12: Entstehung und Ursprung des Ezidentums

Wissen und Kenntnis über ezidische Gebete

Fragt man Eziden in Deutschland, ob sie ezidische Gebete kennen, verneinen dies etwa 30%. Rund 10% der Befragten vor und rund 8% nach dem Shingal-Genozid beantworten diese Frage mit „trifft voll zu“ (s. *Abb. 13*). Dieses Ergebnismuster steht in Einklang mit den Befunden bzgl. der Kenntnisse über die Ursprünge des Ezidentums (vgl. *Abb. 12*).

Mit dem Leben in zumindest relativer Freiheit und konfrontiert mit einem Religions- und Weltbild, das Unverständnis gegenüber ezidischen Praktiken zeigt (vgl. Kreyenbroek 2009, S. 41), soll im Ezidentum mehr der persönliche Glaube basierend auf nun schriftlich fixierter Lehre in den Vordergrund treten. Eng damit verbunden scheint ein Anspruch auf ein gewisses Maß an Individualität und Freiheit und nicht die Zurücknahme eigener Ambitionen zugunsten der Interessen eines größeren Kollektivs. So verfestigt sich bei vielen Eziden der Wunsch, mehr über die eigene Religion zu erfahren und sich religiöses Wissen anzueignen.

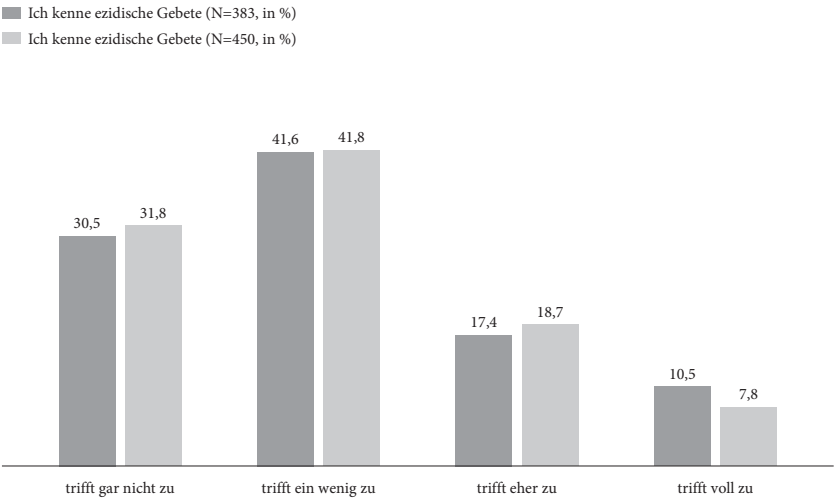


Abb. 13: Wissen um ezidische Gebete

Pflege von ezidischer Tradition

Eine neue Schicht junger gebildeter Eziden tritt seit Ende der 1990er Jahre zunehmend in den Vordergrund, um für eine Revitalisierung des Ezidentums einzustehen. Eine offene Diskussion über religiöse, soziale und politische Probleme ist im Gange. Die dafür notwendige Verständigung erfolgt über moderne Kommunikationswege und gute Organisationsstrukturen. Durch Vereine, Zentren und öffentliche gemeinsame Feiern gelingt es, die ezidische Identität wieder stärker hervorzuheben (Maisel 2005).

Mehr als 80% der Befragten in beiden Stichproben bewerten die Pflege ezidischer Traditionen als wichtig („trifft eher zu“ bzw. „trifft voll zu“) (s. *Abb. 14*).

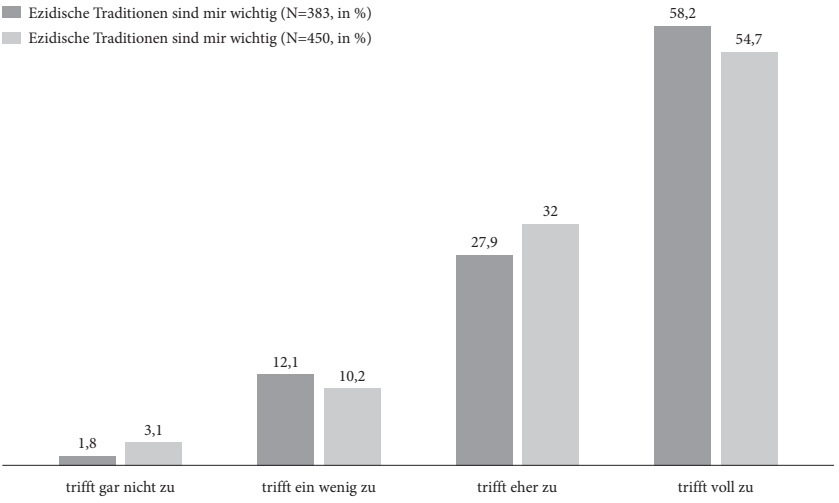


Abb. 14: Wichtigkeit ezidischer Traditionen

In Freiheit und ohne Angst leben

Wie bereits beschrieben, waren die Eziden gezwungen, sich ihrer Umwelt während der langen Jahrhunderte ihrer Verfolgungsgeschichte in religiösen Ansichten und sozialen Praktiken anzupassen bzw. ihre Religion zu verheimlichen. Aufgrund dieser Repressalien begaben sich die Eziden in den letzten Jahrzehnten immer wieder auf die Flucht, in der Hoffnung, in anderen Ländern ein Leben ohne Angst und in (Religions-)Freiheit führen zu können (Kreyenbroek 2009, S. 42).

Es besteht kein Zweifel daran, dass sich die große Mehrheit der Eziden in Deutschland wohl fühlt und ohne Angst zu ihrer Religion steht. Ferner zeigen die aktuellen Studienergebnisse, dass das gegenwärtige Ezidentum in Deutschland in Freiheit und ohne Angst gelebt und erlebt wird (s. *Abb. 15*). Stellte man dieselbe Frage den Eziden im Irak, in Syrien, in der Türkei oder im Iran, so würde die große Mehrheit vermutlich angeben, dass das Praktizieren der eigenen Religion mit

Angst verbunden sei. Die Eziden leben in der europäischen Diaspora - anders als in den Herkunftsstaaten - in Frieden und Freiheit und sind durch den demokratischen Rechtsstaat geschützt. Sie können sich zu ihrem Glauben bekennen, ohne eine Diskriminierung, Diffamierung oder gar Vernichtung befürchten zu müssen.

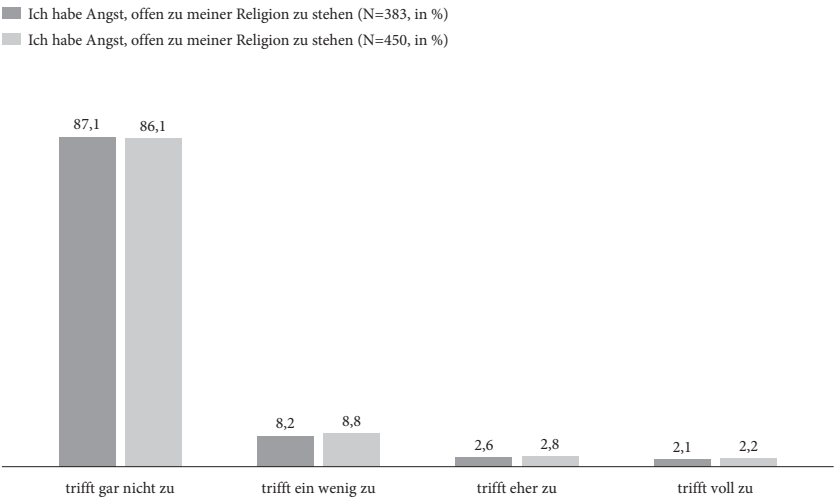


Abb. 15: Sich ohne Angst zum Ezidentum bekennen

Haltung zu Heiratsregeln

In der Moderne werden zunehmend gesellschaftliche Reformen gefordert, die im Besonderen die Heiratsregeln betreffen. Dies spiegeln auch die Ergebnisse der hier beschriebenen Studien wider: Es zeigte sich, dass nur etwa 43% bzw. 45% der Befragten den ezidischen Heiratsregeln ohne Einschränkung zustimmen, während ca. 15% (vor dem 03.08.2014) bzw. 19% (nach dem 03.08.2014) diese vollständig ablehnen. Rund ein Drittel ist in beiden Studiengruppen den strikten Heiratsregeln gegenüber eher kritisch eingestellt (s. *Abb. 16*).

Die strikten Heiratsregeln, auch innerhalb der Kasten, werden in der Diaspora zunehmend in Frage gestellt (Kreyenbroek 2009, Tagay & Kus 2016). Auch der Brautpreis wird in Deutschland seit mehreren Dekaden kontrovers diskutiert. Aufgrund dessen kommt es häufiger zu

Konflikten innerhalb der Familien, die bis zum Bruch mit den Eltern und zum Verlassen des Elternhauses führen können (Lühr 2016). In der ursprünglichen Heimat der Eziden wurde eine eher symbolische Mitgift in Form von Naturalien von der Familie des Bräutigams an die Familie der Braut gezahlt. In der Diaspora hat sich dies dahingehend geändert, dass inzwischen sehr hohe Geldsummen gefordert und gezahlt werden. Gerade von Eziden der dritten und vierten Generation wird dies als mit der Würde des Individuums nicht zu vereinbarender Anachronismus abgelehnt. Infolgedessen hat sich in den letzten Jahren ein großes Lager gebildet, das den Brautpreis kategorisch ablehnt. Eine konservative Minderheit unter den Eziden besteht allerdings weiterhin auf die Aufrechterhaltung dieser Tradition. Neben den offensichtlichen monetären Interessen wird zudem eine - wenn auch irrationale – Angst vermutet, durch den Verzicht auf die Zahlung des Brautpreises würde eine Ehe schneller geschieden werden. Der hohe Brautpreis kann bei drohender Trennung genutzt werden, um die Eheleute zur Fortsetzung der Ehe zu bewegen.

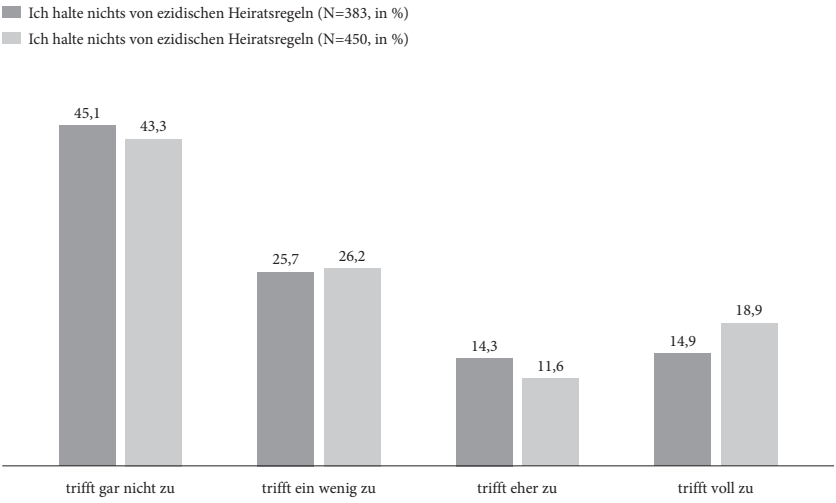


Abb. 16: Haltung zu Heiratsregeln

Haltung zum Kastenwesen

Von offiziellen Vertretern der Eziden wird das Kastenwesen als Garant für den Zusammenhalt und die Solidarität unter den Eziden bekräftigt. Nur so habe das Ezidentum die Jahrhunderte überlebt. Wie das Kastensystem selbst, verlieren die ursprünglichen Pfeiler der ezidischen Gesellschaft im neuen soziokulturellen Kontext jedoch zusehends an Legitimation. Traditionelle Familienstrukturen und Sitten werden v.a. von den Jüngeren hinterfragt. Viele sehen die Notwendigkeit einer „Reform" des Ezidentums (Eißler 2015, S. 207-208).

Die Verpflichtung zur Endogamie wird häufig als das wesentliche Gebot bezeichnet. Für die erste Generation trifft dies gewiss zu. In der dritten und vierten Generation wird dieses Gebot jedoch zunehmend in Frage gestellt. *Abbildung 17* zeigt, dass rund jeder vierte Befragte das Kastenwesen ohne Einschränkung für reformbedürftig hält.

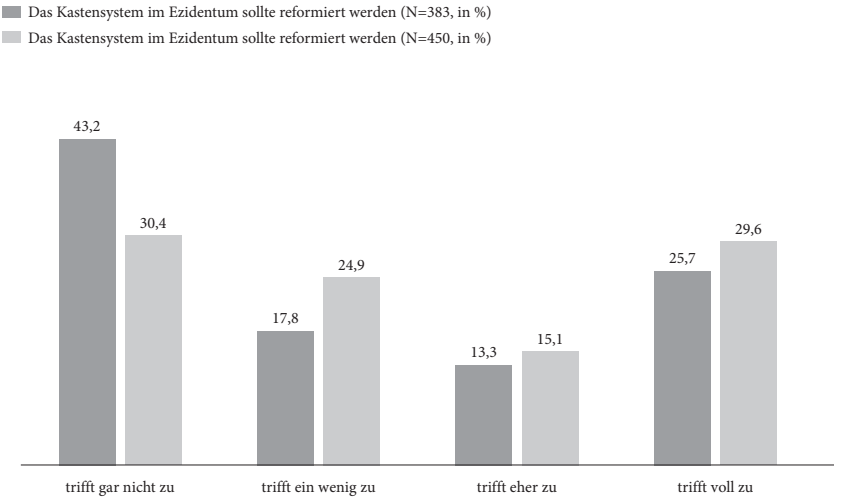


Abb. 17: Haltung zum Kastenwesen

Wichtigkeit des Kontakts zu den Geistlichen

Die für die Eziden essentiellen Regeln und Bräuche basieren weniger auf einer ausformulierten theologischen Lehre, die zu einem gottesfürchtigen Handeln anleitet. Vielmehr handelt es sich um mündlich weitergegebene Pflichten und Vorschriften für den Einzelnen, die Ausdruck einer ehrbaren Lebensführung sind und sich im täglichen Zusammenleben bewährt sowie zum Zusammenhalt der Gemeinschaft beigetragen haben (Kreyenbroek 2009, S. 19). Dabei gilt es als besonders wichtig, den geistlichen Autoritäten mit höchstem Respekt zu begegnen und Familienangehörige sowie andere Personen des persönlichen Umfeldes zu ehren und bestmöglich zu unterstützen. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass die fünf Grundpflichten eines jeden Eziden im Wesentlichen in der Achtung von Geistlichen bzw. Respektspersonen bestehen (s. dazu *Kap. 2.6.*). Gegenwärtig sind jedoch keine Tendenzen eines regen religiösen Austauschs zwischen den Scheichs, den Pîren und den Mirîden zu beobachten, obwohl allein die Geistlichen nach traditioneller Lehre für die religiöse Unterweisung der Laien zuständig sind und nur sie die Riten vornehmen dürfen.

In den aktuellen Studien sollten die Befragten angeben, wie wichtig es für sie sei, sich mit ihrem Scheich bzw. ihrem Pîr auszutauschen. Aus den *Abbildungen 18* und *19* wird ersichtlich, dass zwischen 21% und 38% der Befragten keinen Wert darauf legen, mit den ihnen zugewiesenen Geistlichen in Kontakt zu treten. Insbesondere in der zweiten Studiengruppe (N=450) zeigte sich bei den Befragten ein geringeres Interesse an einem Kontakt, sowohl mit dem eigenen Scheich als auch mit dem eigenen Pîr. Die Befragten dieser Studie sind mehrheitlich Frauen (rund 63%) und im Mittel rund drei Jahre jünger als die Befragten der ersten Studie (N=383).

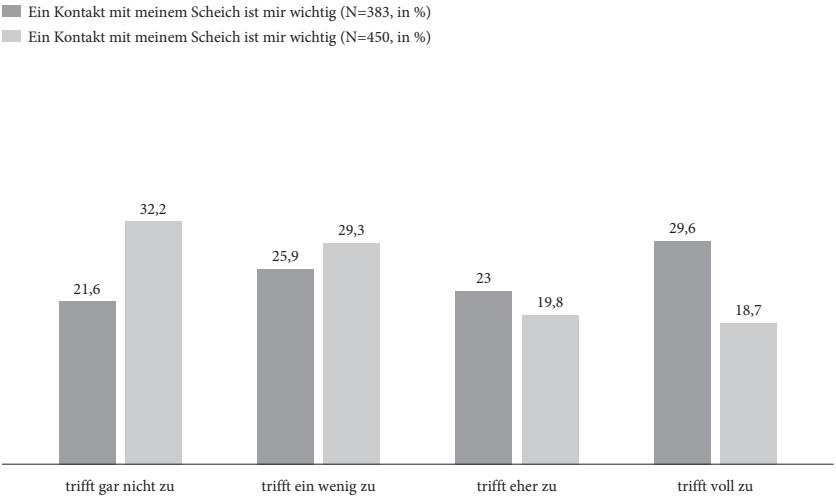


Abb. 18: Wichtigkeit des Kontakts zum eigenen Scheich

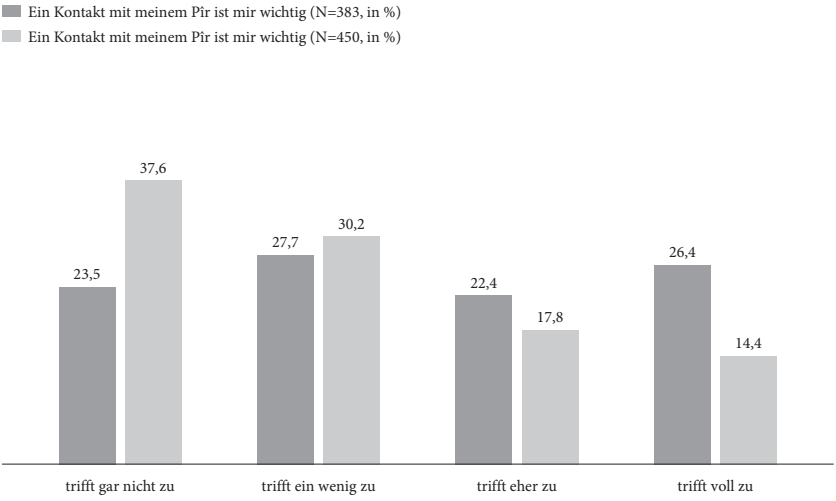


Abb. 19: Wichtigkeit des Kontakts zum eigenen Pîr

3.4. Gemeinden, Vereine und sonstige Organisationen

3.4.1. Regionale und überregionale Organisationen

Seit Beginn der 1990er Jahre ist eine stetige Institutionalisierung der ezidischen Religion mit ihren Riten und Bräuchen zu beobachten. Die Gründung von Kulturvereinen und Gemeinden sowie Zeitschriften, aber auch eigenen Fernsehsendern, weist auf die vielfältigen gesellschaftlichen Veränderungen hin. Die Eziden nutzen jene Gemeindehäuser für religiöse Feste und den kulturellen Austausch mit Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften, aber auch als Ort, um ihre Toten rituell zu waschen und zu beklagen. Ferner werden Bildungsangebote und Diskussionsveranstaltungen über Tradition, Kultur und Geschichte des ezidischen Lebens und der Religion in diesen Kulturhäusern angeboten. Zugleich sind diese Gemeinden auch ein Ort der Begegnung der Eziden aus allen traditionellen Herkunftsstaaten. Dies ist von historischer Bedeutung. Erst in der Diaspora ist es den Eziden möglich, über die Grenzen ihrer Herkunftsstaaten und der Stämme, denen sie angehören, hinaus zusammenzukommen und sich zu begegnen. Das Leben in der Diaspora bietet den Eziden Freiräume zur erstmaligen religiösen und kulturellen Selbstverwirklichung. Viele Eziden sehen darin eine günstige Gelegenheit, den von ihnen angestrebten Einheitsprozess und die Solidarität untereinander zu forcieren.

Die ezidische Gemeinde in Celle stellt die größte in Deutschland dar. Allerdings gibt es mittlerweile im gesamten Bundesgebiet Gemeinden, Vereine und Organisationen, die sich vielfältig engagieren. Derzeit gibt es drei ezidische Dachverbände. Der größte Verband mit über 15 Mitgliedsgemeinden ist die „Föderation der Ezidischen Vereine in Deutschland e.V." (*Federasyona Komeleyên Êzdiyan, FKE*), in der sich primär Eziden aus dem Gebiet der Türkei zusammenfinden. Eine kleinere Zahl von Gemeinden vertritt der „Zentralrat der Yeziden in Deutschland", in welchem ebenfalls überwiegend Eziden aus der Türkei engagiert sind. Ein dritter Verband, der überwiegend Eziden aus dem Irak vertritt, wurde 2014 gegründet. Gegenwärtig sind außerdem mehrere sich als politisch unabhängig bzw. neutral verstehende

Gemeinden damit befasst, einen vierten Verband zu gründen. Für die Zugehörigkeit einer Gemeinde zu dem einen oder anderen Verband sind häufig die Herkunftsregion und die damit zusammenhängende politische Orientierung entscheidend. Die Spannungen zwischen diesen politischen Orientierungen äußern sich mitunter in internen und externen Machtkämpfen (vgl. Eißler 2015, S. 208). Gegenwärtig gibt es in Deutschland keinen Dachverband, der alle oder die Mehrheit der ezidischen Vereine und Gemeinden repräsentiert. Die bislang gegründeten Dachverbände verfügen zudem nicht über dort hauptberuflich tätige Mitarbeiter. Auch darin zeigen sich die bestehenden Unzulänglichkeiten auf dem Weg der voranschreitenden Professionalisierung der Vereinsarbeit.

Im Fall der Eziden wird deutlich, dass eine gemeinsame Artikulation von Interessen durch die Dachverbände bislang, wenn überhaupt, eher punktuell erfolgt. Jeder Verband scheint primär um die Eroberung der Deutungshoheit über die Eziden und das Ezidentum bemüht zu sein. Es zeigen sich zum Teil erbittert ausgetragene Kämpfe unter den Verbänden um das „authentische Ezidentum". In diesen Kämpfen spiegeln sich nicht nur politische Präferenzen wider, sondern auch damit zusammenhängende Identitätsdiskurse. Die Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit hat gerade nach dem Shingal-Völkermord Auftrieb erhalten. Viele Eziden fühlten sich insbesondere von der kurdischen Regionalregierung im Stich gelassen. Sie distanzieren sich deutlicher als zuvor vom Kurdentum und verweisen auf eine rein ezidische Identität (eingehend dazu s. *Kap. 3.3.)*.

Das Ezidentum in Deutschland erlebt somit einerseits Solidarität und andererseits tiefgehende Fragmentierungen und Spaltungen. Dennoch sind starke Tendenzen sichtbar, das Ezidentum weltweit überlebensfähig zu machen. Diese Diversität wird die weitere Zukunft der ezidischen Gemeinschaft bestimmen. Viele Eziden postulieren dabei gegenseitige Verbundenheit und Solidarität sowie eine Einheit der Eziden untereinander.

In der Diaspora hat sich innerhalb der ezidischen Gemeinschaft zunehmend auch eine Akademikerschicht etabliert, die versucht,

gesellschaftliche Prozesse mitzugestalten und die Forschung über das Ezidentum voranzubringen. Zum Ausdruck kommt dies etwa durch die Gründung von Akademikerverbänden, wie der „Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V." (GEA), der weltweit größten ezidischen Akademikervereinigung.

3.4.2. Aufgabenwahrnehmung durch die Organisationen

Die Vereine und Organisationen sehen es als ihre wichtigste Aufgabe an, ezidische Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene anzusprechen und sie in ihrer Identität zu stärken. Ein zentrales Thema ist der Religionsunterricht, in welchem vermittelt werden soll, was das Ezidentum und die Riten und Bräuche beinhalten (Affolderbach & Geisler 2007, S. 27). Die Vereine fungieren insofern als Produzenten und Vermittler von Wissen und ergänzen in dieser Hinsicht die ezidischen Geistlichen. Sie können über diese Vereinstätigkeit auch in einen gemeinsamen Diskurs miteinander einsteigen und Glaubensinhalte diskutieren. Vielfach sind die Eltern der ersten, aber auch der zweiten Generation, damit überfordert, adäquate Antworten auf die Fragen ihrer Kinder bezüglich religiöser Themen zu finden. Auch hier übernehmen die Vereine und Gemeinden einen immer größeren Anteil an der Aufklärung über religiöse Inhalte.

Die ezidischen Gemeinden und Organisationen sind zudem darum bemüht, die existierenden Vorurteile gegenüber ihrem Glauben abzubauen. Diese halten sich nach wie vor hartnäckig. Auch in Deutschland existieren insbesondere bei muslimischen Gemeinschaften Ressentiments und falsche Bilder über die Eziden (Dewezet 2011).

Mit den neuen ezidischen Gemeindezentren stehen in Deutschland Orte bereit, die einerseits zur öffentlichen Präsenz der Religion beitragen und an denen andererseits religiöse Feste der Eziden mit Menschen anderen Glaubens gefeiert werden können. Trotz dieser mittlerweile immer besser werdenden räumlichen Voraussetzungen und der für die Eziden eigentlich typischen Offenheit gegenüber anderen Religionen (vgl. Lademann-Priemer 2005, S.162, Yalkut-Breddermann 1999, S. 5) sind die ezidischen Vereine und Gemeinden mehr denn je gefordert,

Orte der Begegnung und des interreligiösen Dialogs mit der Mehrheitsgesellschaft zu schaffen.

Die Forderung nach einer Verschriftlichung religiöser Lehren und kultureller Bräuche findet einen breiten gesellschaftlichen Konsens. Einerseits geht es darum, die ezidische Religion verständlich und einheitlich zu erklären (vgl. Wießner 1984, Ackermann 2003, S. 166). Andererseits hilft eine vorzuzeigende Theologie auch dabei, die eigene Religiosität und das auf ihr fußende Handeln zu rechtfertigen. Neben diesen die religiöse Außendarstellung betreffenden Aspekten dient eine Verschriftlichung ebenfalls einer internen Auseinandersetzung mit der Religion.

3.4.3. Ziele der Organisationen

In Deutschland leben die Eziden unter ganz anderen gesellschaftlichen Voraussetzungen als in ihren Heimatländern. Während ezidische Bräuche gut zu einer traditionell ländlichen Bevölkerung passten und institutionalisiert werden konnten, ist das Leben in einem industrialisierten Staat mit einer säkularen und individualistisch ausgerichteten Mehrheitsgesellschaft mit neuen Anforderungen und Herausforderungen verbunden. Die Konfrontation mit ganz anderen Lebensstilen und Gepflogenheiten bedeutet, das eigene Selbstverständnis hinterfragen und den eigenen Platz neu aushandeln zu müssen, um sich der aktuellen Chancen und Gefahren bewusst zu werden und ihnen angemessen begegnen zu können. Deswegen stehen die ezidischen Gemeinden in Deutschland vor Prozessen der Veränderung, die eine Antwort auf die Frage geben sollen, wie sich Religion und religiöse Praxis den gewandelten Bedingungen anpassen können, ohne Traditionen, Bräuche und Geschichte zu leugnen oder gar die ezidische Identität ganz aufzugeben. Für die Zukunft der Eziden als religiöse Gemeinschaft in Westeuropa, welche durch seit Jahrhunderten festgelegte Regeln eng miteinander verbunden ist, nun aber weit zerstreut in einem anderen kulturellen Umfeld lebt, ist es vor allem wichtig, eine Balance zwischen alten Traditionen und neuen Konfrontationen zu finden (Wießner 2015, S. 36-39).

3.5. Gesellschaftliche Herausforderungen

3.5.1. Rolle der Frau

Anhand der Rolle der Frau kann man gut ablesen, welchen Grad an Demokratie eine Gesellschaft im Binnenverhältnis erreicht hat. Ist doch die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau das Ideal einer auf Gleichheit beruhenden Gemeinschaft. Wie ist die Rolle der Frau bei den Eziden?

In den heiligen religiösen Texten gibt es zur Verteilung der Geschlechterrollen keine näheren Vorgaben. Bis auf einige wenige Handlungsanweisungen für Männer und Frauen über sittsames Benehmen in der Öffentlichkeit (vgl. etwa Qewlê Şeqeserî, „Qewl vom richtigen Verhalten" [wörtl.: „Qewl von den Beinen und vom Kopf"], s. Kreyenbroek & Rashow 2005, S. 296 ff.) finden wir in den Texten nichts dazu vor. Das bedeutet, dass bei den Eziden - anders als bei anderen Religionsgemeinschaften - keine Anhaltspunkte für eine theologisch legitimierte Ungleichbehandlung von Mann und Frau zu finden sind.

In den Herkunftsländern waren die ezidischen Frauen gleichwohl den Männern nicht gleichgestellt. Dies beruhte nicht auf der religiösen Lehre, sondern darauf, dass die Eziden wie alle anderen Gemeinschaften aus Anatolien traditionell patriarchalisch und - wie ausführlich dargestellt - kollektivistisch geprägt sind. Der Grad der sozialen Kontrolle ist für eine Frau in einem solchen Gesellschaftssystem unverhältnismäßig größer als für einen Mann. Im Falle der Eziden kam noch der Umstand hinzu, dass sie jahrhundertelang isoliert von ihrer Umwelt und weitgehend ohne Schulbildung lebten. Je geringer aber der Austausch mit der Welt außerhalb der Gruppe und je geringer die Bildungsrate ist, desto ungleicher ist auch das Verhältnis zwischen den Geschlechtern. Das erklärt ebenfalls , warum die Rolle der ezidischen Frau in der Diaspora einem kategorischen Wandel unterworfen ist. Insbesondere ezidische Frauen der dritten und vierten Generation - geprägt durch die individualistische Kultur der westeuropäischen Mehrheitsgesellschaft und mit den Möglichkeiten zur Erlangung höherer Bildung ausgestattet - lehnen die traditionellen

Geschlechterrollen ihrer Elterngeneration immer stärker ab. Zudem zeigt sich auch hier, welch großen Einfluss die Dauer des Lebens in der Diaspora auf den Grad der Integration hat: Diejenigen Eziden, die bereits in den 1970er Jahren als Gastarbeiter nach Deutschland kamen, nähern sich dem Modell der Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau nach westlichem Verständnis immer mehr an, während etwa Eziden, die erst kürzlich aufgrund der kriegerischen Auseinandersetzungen im Irak und in Syrien nach Deutschland geflohen sind, noch sehr deutlich patriarchalisch und kollektivistisch orientiert sind. Die Folgen des Lebens in der Diaspora für die Rolle der ezidischen Frau können aber gegenwärtig kaum überblickt werden, weil diese sich permanent und dynamisch ändert (Kreyenbroek 2009, S. 47).

3.5.2. Sichtbarkeit und Kenntnis des Ezidentums

Die Eziden in Deutschland leben in der Gewissheit, nicht länger aufgrund ihrer Religion diffamiert und verfolgt zu werden. Über Schul- und Berufsausbildung können sie an der Gesellschaft teilhaben. Das neue Leben bedeutet aber auch, Teil einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft zu sein. Erstmals tritt die Religion in die Öffentlichkeit. Das Ezidentum ist in den Vordergrund gerückt. Nun wird eine sichtbare Präsenz gefordert. Nun müssen die Eziden ihre kulturell-religiöse Differenz betonen bzw. definieren. Die Eziden sind in der Vielfalt der Religionen herausgefordert, ihre Religion zu erklären, denn in einer pluralistischen Gesellschaft nehmen Fragen nach den Inhalten der Religion zu (Ackermann 2003, S. 167, Dabag 2016). Das kannten die Eziden bisher nicht.

Die neu entstehenden Kulturzentren und Veranstaltungsräume der ezidischen Gemeinden und Organisationen können dabei eine doppelte Funktion erfüllen. Der Bau dieser Zentren bedeutet zum einen eine verstärkte Sichtbarkeit der ezidischen Religionsgemeinschaft in Stadt oder Dorf und damit auch gegenüber den in Deutschland lebenden Menschen (vgl. Ackermann 2003, S. 167-168). Die verstärkte Präsenz der Eziden in der Öffentlichkeit ist in Deutschland notwendig, um wahrgenommen zu werden. Zum einen können Religionen von einem teils interessierten, teils aber auch religionskritischen Umfeld keine

bedingungslose Anerkennung und Beachtung erwarten. Zum anderen ist das Leben in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft, in der verschiedenste Religionen nebeneinander leben, mit der Gefahr verbunden, in dieser Pluralität unterzugehen. Deshalb muss die Eigenart der Religion offensiv nach außen demonstriert werden (vgl. Ackermann 2003, S. 168).

Mit den neuen ezidischen Gemeindezentren in Deutschland als Treffpunkte und den ezidischen Gemeinden als Ansprechpartner stehen zum anderen Institutionen bereit, von denen Eziden, Mitglieder anderer Religionen und Konfessionslose über das Ezidentum aufgeklärt und informiert werden können. Religiöse Feste der Eziden können mit Menschen anderen Glaubens gefeiert werden und eine interne wie externe Auseinandersetzung mit der Religion kann erfolgen.

3.5.3. Einheit der Eziden

Wie wir empirisch dargelegt haben, unterliegt die ezidische Identität in der Diaspora Transformationsprozessen. Ist die ezidische Identität dadurch brüchiger geworden? Im pluralistisch-demokratischen Deutschland ist die ezidische Identität wesentlich komplexer und vielschichtiger als in früheren Zeiten. War die ezidische Identität in den Herkunftsländern noch von der Gleichzeitigkeit von religiöser, ethnischer, kultureller und sprachlicher Identität gekennzeichnet, mehren sich nun Stimmen, die bestimmte Dimensionen ezidischer Identität ablehnen und andere überbetonen. Eine unklare ezidische Identität stellt wahrscheinlich die größte Bedrohung für das Überleben der Gemeinschaft dar. Die Schaffung einer einheitlichen ezidischen Identität ist das Bestreben vieler Eziden, aber kein einfaches Unterfangen. Sie wird durch mehrere Entwicklungen erschwert: Auf vereinspolitischer Ebene sprechen die Eziden noch nicht mit einer Stimme. Sie sind in unterschiedlichen Dachverbänden organisiert, die aufgrund unterschiedlicher politischer Präferenzen nicht zusammenarbeiten. Ein Diskurs darüber, wie eine Einheit überhaupt entstehen kann, wird dadurch erschwert. Problematisch ist ferner, dass die Eziden wegen der unterschiedlichen Zeiträume, in denen sie nach Deutschland gekommen sind, auf einem unterschiedlichen Niveau der

Integration sind und daher die Dimensionen der Identität ganz unterschiedlich ausgeprägt sind.

3.5.4. Wertekonflikt zwischen jung und alt

Ein Wertekonflikt zwischen jung und alt, den es auch bei anderen Migrantengruppen gibt, existiert auch bei den Eziden. Die Älteren der ersten Generation waren zum Zeitpunkt ihrer Migration nicht auf das Leben in einer pluralistischen und säkularen Gesellschaft vorbereitet. Es mangelte an Sprachkenntnissen, Schulbildung sowie Wissen über Sitten und Gebräuche der deutschen Gesellschaft. All diese Punkte waren keine gute Grundlage dafür, am gesellschaftlichen und sozialen Leben in Deutschland zu partizipieren. Auch die zweite Generation kämpft mit Schwierigkeiten. Erzogen nach den alten Traditionen der Heimat, die nicht hinterfragt wurden, und aufgewachsen in einer fremden Umgebung, klammern sie sich an Sitten, die sie selbst nicht mehr verstehen, deren Befolgung aber unbedingt notwendig und identitätsstiftend ist. Dieser schmerzhafte Prozess der sukzessiven Aneignung des Fremden ist langwierig, und erst der dritten Generation gelingt die Befreiung, zumindest aber die Infragestellung von gesellschaftlichen Zwängen (Wunn 2009, S. 8-11).

Dabei kommt es häufig zu einem Konflikt innerhalb der Familie und zwischen den Generationen. Für ältere Eziden ist das Befolgen althergebrachter Traditionen nach wie vor sehr wichtig. Auch hier in Deutschland legen sie auf die Befolgung der Heiratsregeln und insbesondere des Endogamiegebotes großen Wert. Ebenfalls bei den erst in der letzten Dekade neu zugewanderten Eziden aus Syrien und dem Irak wird das Endogamiegebot kaum in Frage gestellt (vgl. auch Tagay & Kus 2016).

Es sind vorwiegend die Eltern der ersten und zweiten Generation, die an ihren traditionellen Werten und ihrer stärker kollektivistischen Orientierung festhalten, während sich die vierte Generation immer stärker an pluralistisch-individualistischen Werten orientiert. In diesem Kontext befindet sich die ezidische Gemeinschaft in einem Diskurs über Berechtigung, Ursprung sowie Sinn und Zweck ezidischer

Regeln, der Lehre sowie religiöser Strukturen. Dies alles steht unter der übergeordneten Frage, wie eine Integration in die deutsche Gesellschaft unter Beibehaltung zentraler religiöser Praktiken gelingen kann (Lühr 2016).

3.5.5. Bedeutung der Bildung

Mit der Schulbildung eines Eziden steigt seine Möglichkeit, eine aktive Rolle sowohl in der deutschen Gesellschaft als auch im aktuellen Transformationsprozess des Ezidentums einzunehmen. Das kritische, aber interessierte Erforschen der eigenen Religion begünstigt eine bewusste Aneignung der Religion, indem Erklärungen für religiöse Inhalte und religiöse Regeln gesucht und gefunden werden können. Das ist wichtig, denn für junge Eziden der dritten und vierten Generation bedeutet das Leben in einem individualistischen Umfeld bei gleichzeitiger Befolgung religiöser Regeln die Notwendigkeit, freiheitliches Leben und die Selbstverortung im Ezidentum nicht als widersprüchlich zu erleben. Angesichts des gestiegenen Bildungsniveaus in diesen Generationen und dem grundlegenden Interesse an ezidischen Glaubensinhalten kann es hier gelingen, in den ezidischen Traditionen einen sozialen und damit modernen Kern zu entdecken oder das Ezidentum als eine im Grunde freiheitliche Religion oder Philosophie zu verstehen, die prädestiniert für ein eigenverantwortliches Leben ist (Lühr 2016). Wer hinter den Sitten Zwang und Pflicht, jedoch keine akzeptable theologische Erklärung sieht, bekommt das Problem, sich nicht mehr positiv auf das Ezidentum beziehen zu können (Kreyenbroek 2009, S. 231-232). In einer solchen Phase der Orientierungslosigkeit kann sich gerade bei Jüngeren aber auch eine überaus große Identifikation mit dem Ezidentum einstellen, die zu einer Abschottung von der Mehrheitsgesellschaft führt, weil sie keine kritische Auseinandersetzung mehr mit sich und der Religion zulässt.

Mit der Hinwendung zu einer verschriftlichten Religion geht die Kritik an einigen überlieferten ezidischen Glaubenslehren einher, wie etwa dem Endogamiegebot und Kastenwesen. Eziden, die das Ezidentum als Religion und/oder als liberale Philosophie schätzen, zweifeln mehr an der Berechtigung des Kastensystems als andere Eziden

(Lühr 2016). Außerdem zeigt sich, dass Eziden, die eine Schulbildung genossen haben, vermehrt auf Widersprüche und Uneindeutigkeiten der Religion aufmerksam werden und sich beispielsweise besonders schwer damit tun, die islamischen Einflüsse auf ihre Religion, die es unstreitig gegeben hat, zu akzeptieren.

Ohnehin scheint es, als definierten junge, gebildete Eziden das Ezidentum mehr über seine religiösen als über die kulturellen Elemente (Lühr 2016). Das ist durchaus eine gegenläufige Entwicklung zu vielen anderen Religionen, in denen sich die älteren Religionsmitglieder durch eine detailliertere Kenntnis religiöser Anschauungen, Geschichten und Lehren auszeichnen, die in den späteren Generationen verloren geht.

3.5.6. Zukunft des Ezidentums aus Sicht der Eziden

Für gebildete Eziden steht der Wunsch nach Verschriftlichung der religiösen Lehre im Dienste der persönlichen Lebensgestaltung: Die Religion wird so dem modernen sozialen Umfeld und eigenen Bedürfnissen angepasst. Andere Eziden und auch Wissenschaftler betonen die „Kosten", die diese Entwicklung mit sich bringt. Die Frage nach der Zukunft des Ezidentums in der Freiheit der Diaspora beschäftigt Forscher schon seit Jahren. Kann das Ezidentum weiter fortbestehen, wenn das „gelebte Wissen" nicht mehr auf die bislang übliche Art tradiert wird?

Doch was heißt Überleben oder Untergang des Ezidentums für Eziden? Innerhalb der ezidischen Gemeinschaft wird eine Angst vor dem Verlust der Identität artikuliert. In der gesellschaftlichen Freiheit wird hier das Risiko gesehen, dass sich das Ezidentum in seiner bisherigen Form verändert, ezidische Tradition und Kultur zerstört wird. Es gibt große Befürchtungen, dass das Ezidentum der Gefahr ausgeliefert sei, in dieser neuen Freiheit „dahinzuschwinden", „sich aufzulösen" und für „immer unterzugehen". Die angesprochene Orthopraxie bestimmt hier noch die religiöse Identität. Geprägt von den persönlich erfahrenen Diskriminierungen oder den erschütternden Erzählungen der Vorfahren verfügen diese Eziden über ein ausgeprägtes geschichtliches Bewusstsein (Lühr 2016). Das Ezidentum ist für diese Eziden das,

was über Jahrhunderte gegen Angriffe verteidigt wurde und was daher auch jetzt in Freiheit nicht einfach freiwillig aufgegeben werden darf: die ezidische Kultur und der gesellschaftliche Zusammenhalt.

In der ezidischen Gesellschaft lassen sich so hinsichtlich des Blicks auf die Zukunft der Religion vielleicht zwei Lager unterscheiden. Auf der einen Seite besteht die Befürchtung, dass sich das Ezidentum durch eine Anpassung an die gesellschaftliche Moderne bis zur Unkenntlichkeit verändern könnte, dass es nicht mehr die für ältere Eziden gewohnte Geborgenheit und Sicherheit vermitteln könnte. Auf der anderen Seite dominiert die Sorge, dass es das Ezidentum in nicht allzu ferner Zukunft nicht mehr geben wird, weil sich diejenigen Eziden, die die bisherige religiöse Praxis entweder als zu einschränkend und rückständig empfinden oder deren individualistische Orientierung die Bindung an das Ezidentum und an die ezidische Gemeinschaft schwächt, vom Ezidentum abwenden.

Studien zur ezidischen Identität weisen darauf hin, dass vornehmlich die Konfrontation mit überzogenen gesellschaftlichen Erwartungen und das Gefühl, einer ständigen sozialen Kontrolle eigener Entscheidungen ausgesetzt zu sein, junge Eziden dazu veranlasst, dem Ezidentum und der ezidischen Gesellschaft ablehnend zu begegnen. Das Bewusstsein, durch die Zugehörigkeit zum Ezidentum nicht selbstbestimmt leben zu können, führt viel eher zur Distanzierung vom Ezidentum als die bloße Orientierung an individuellen, freiheitlichen Normen (Lühr 2016). Trotzdem ist unter den bisher mit dem EZI befragten Eziden, die durchschnittlich eher jung sind, ein überaus starkes Bekenntnis zum Ezidentum festzustellen (*Abb. 7, Abb. 9, Abb. 10*). Das gilt auch für diejenigen Eziden, die mit einzelnen Regeln, wie den Heiratsregeln oder dem Kastensystem, nicht einverstanden sind.

3.5.7. Rolle der ezidischen Geistlichen in der Moderne

Früher hatten die Geistlichen der Eziden die alleinige Definitionsmacht über die mündlich überlieferten religiösen Texte und die Laien sollten sich keine eigene Meinung bilden (vgl. Kreyenbroek 2009, S. 44). Durch die Sozialisation in einem kritischen, rationellen und

aufgeklärten Umfeld werden für einen selbst nicht nachvollziehbare religiöse Erklärungen und Regeln in Frage gestellt, so dass das Bedürfnis nach einer Neuformulierung bisheriger religiöser Vorstellungen besteht. Mit der Verschriftlichung der religiösen Texte soll es allen lesekundigen Eziden ermöglicht werden, an einer offenen Debatte über den Charakter des Ezidentums teilzunehmen, um daraufhin die Frage nach der ezidischen Identität beantworten und auch sich selbst gegenüber erklären zu können, was das Ezidentum eigentlich ist und was es bedeutet, Ezide zu sein (vgl. Kreyenbroek 2009, S. 44; Ackermann 2003, S. 166).

Das religiöse Wissen ist bei gebildeten Eziden zum einen oft ausgeprägter als bei den Geistlichen und wird von jenen zum anderen vielleicht auch systematischer und rationaler - entsprechend den Bedürfnissen einer individualistischen Gesellschaft - kommuniziert. Durch die zunehmende Verbreitung religiösen Wissens bei Mirîden können die religiösen Würdenträger ihre Rolle als Vermittler religiöser Inhalte verlieren, was mit einem ohnehin schon eingesetzten Autoritätsverlust verbunden ist.

In der Diaspora stellt sich zudem für die Priesterkasten die Partnerwahl als ein zentrales Problem dar, das sich durch die Endogamie auch innerhalb der Gruppen in den Kasten verschärft. Für die Mitglieder dieser Priesterkasten wird es in der Diaspora zunehmend schwieriger, Partner zu finden. Die Stimmen werden lauter, zumindest die interne Endogamie zwischen den vier Pîr-Gruppen und den drei Scheich-Gruppen aufzuheben.

4. Der Shingal-Genozid und seine Folgen

In diesem Kapitel werden wir uns dem seit dem 03.08.2014 durch den IS verübten und fortdauernden Genozid an den Eziden aus Shingal widmen und insbesondere die völkerstrafrechtliche Komponente dieses Menschheitsverbrechens darstellen. Der Genozid hat neben den verheerenden physischen und psychischen Folgen für die Opfer, ihre Angehörigen und die Überlebenden erhebliche Auswirkungen auf die Gemeinschaft der Eziden als solche. Denn, wie bereits erwähnt, ist Shingal ihr Hauptsiedlungsgebiet. Wenn Shingal dauerhaft als Siedlungsregion wegfällt, führt die zwangsweise einsetzende weitere Atomisierung der Gesellschaft die Eziden an den Rand ihrer Existenz. Wichtig sind die Ereignisse in Shingal darüber hinaus auch deshalb, weil darin geschichtliche Muster wiederzufinden sind, welche die jahrhundertwährende Schutzlosigkeit der Eziden noch einmal verdeutlichen.

4.1. Ideologie und Ziele des Islamischen Staates (IS)

Was ist der IS? Welche Ziele verfolgt er? Der IS ist eine transnationale Terrororganisation, die das Ziel verfolgt, in Syrien und dem Irak ein Kalifat zu errichten, also ein islamisch-theokratisches Ordnungssystem, in welchem ein Kalif als Oberhaupt herrscht. Die Terroristen des IS dulden dabei nur sunnitische Muslime, die sich den strengen Regeln der Scharia unterwerfen. Schiiten werden nicht als gleichwertige Glaubensgenossen anerkannt und ebenso bekämpft wie nicht-islamische Minderheiten, allen voran Christen und Eziden. Da die fundamentalistische Ideologie des IS auf einer Überlegenheit sunnitischer Muslime basiert, erfahren Andersgläubige erhebliche Nachteile bis hin zur Negierung ihrer Existenzberechtigung. Ein Schutz für Minoritäten

existiert in der Vorstellung des IS nicht. Die islamistisch-fundamentale Ideologie des IS begreift alle Widersacher als eine geschlossene, den Islam unterdrückende Einheit. Das Denken erfolgt nach einem strikten Freund-Feind-Muster; die Welt wird in das Lager der Muslime sowie das aller „Ungläubigen", zu denen beispielsweise Christen, Juden und Eziden gehören, geteilt (Khwais 2014, S. 4). „Mit der Übernahme des frühislamischen Konzeptes vom Kalifat appelliert der IS an die Sehnsucht vieler Muslime nach kultureller Authentizität, religiöser Reinheit und politischer Einheit. Diese Versprechen erfüllt er jedoch nicht, da sein brutales Vorgehen selbst viele sunnitische Muslime verschreckt, die zu verteidigen er vorgibt" (Rosiny 2014, S. 1).

Die Anfänge der Terrororganisation IS gehen zurück auf die Neuordnung im Irak nach dem Sturz des Diktators Saddam Hussein im Jahr 2003. Die Entmachtung der sunnitischen Herrscherklasse im Irak und die mangelnde strukturelle und innenpolitische Stabilität in der Post-Saddam-Ära boten einen idealen Nährboden für islamistisch-fundamentalistischen Terrorismus. Dabei fällt auf, dass die Kommandoebene der IS-Milizen und ihre Verwaltung zu großen Teilen aus Offizieren, Geheimdienstlern und Beamten des früheren irakischen Regimes bestehen. Das durch den syrischen Bürgerkrieg seit 2011 entstandene Machtvakuum konnte der IS für sich nutzen und seinen Einflussbereich sukzessive ausdehnen. Er hat rund um die Provinzhauptstadt Rakka und die übrigen Einflusszonen in Nordsyrien quasi-staatliche Strukturen aufgebaut. So gibt es beispielsweise zivile Verwaltungsräte, die sich um die Organisation des Alltags kümmern. Der IS erhält immer wieder Zulauf von neuen Djihadisten aus der ganzen Welt, mehrere tausend Kämpfer stammen allein aus westeuropäischen Staaten (vgl. Yazda & Free Yezidi Foundation 2015, S. 19 ff.).

Anfang Juni 2014 startete der IS eine Offensive auf die zweitgrößte irakische Stadt Mosul. Innerhalb weniger Tage eroberte die Terrororganisation die Stadt und anschließend die Provinzen Ninive, Salahaddin und Anbar im Norden des Landes, wo neben der sunnitischen Mehrheit viele religiöse Minderheiten leben. Am 29.06.2014 rief der IS das Kalifat aus. Nach der Vertreibung der Christen aus Mosul begann der IS am 03.08.2014 mit der zu erwartenden systematischen Verfolgung der

Eziden. Die Islamisten übernahmen die Kontrolle über den strategisch wichtigen Mosul-Staudamm und rückten in die Region Shingal ein. Eine nennenswerte Gegenwehr seitens irakischer Streitkräfte oder kurdischer Peschmerga-Einheiten gab es nicht. Die militärischen Erfolge des IS im Irak seit Juni 2014 werden unter anderem darauf zurückgeführt, dass sich ihm andere Gruppen anschlossen, die mit der schiitischen Regierung unter dem damaligen Ministerpräsidenten Nuri al-Maliki nicht zufrieden waren, ohne selbst die Ideologie des IS völlig zu teilen. Es muss auch betont werden, dass viele arabische Nachbarn der Eziden aus dem Shingal den IS aktiv oder passiv bei dessen Handlungen unterstützen (vgl. Durm 2014). Ebenso konnte das irakische Militär dem IS kaum Widerstand entgegensetzen, da es der Organisation gelang, Waffenlager des irakischen Militärs mit modernen Waffen zu erbeuten. Der IS verfügt zudem über beträchtliche finanzielle Quellen, allen voran aus dem Verkauf von Öl und der Beteiligung an Erpressungs- und Schutzgeldern (Adelmann et. al. 2014, S. 4).

4.2. Ereignisse seit dem 03.08.2014

Was ist seit dem 03.08.2014 in Shingal passiert? Dies soll im Folgenden rekonstruiert werden, soweit es anhand der bislang zugänglichen Quellen und Augenzeugenberichte möglich ist. An dieser Stelle muss jedoch betont werden, dass das Ausmaß der Angriffe gegen die Eziden und die Folgen, die daraus erwachsen sind, noch nicht vollends benannt werden können, weil sich noch immer ein Teil des Shingal-Territoriums in der Hand des IS befindet, das Schicksal tausender verschwundener Menschen ungeklärt ist und weitere Offensiven des IS in das nordirakische sowie syrische Territorium nicht unwahrscheinlich und damit weitere Verbrechen nicht auszuschließen sind. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass der gezielte und ideologisch motivierte Einsatz von Mord, Folter, sexueller Gewalt, Sklaverei, Zwangsislamisierung und Kindersoldaten bereits jetzt eine Bewertung zulässt und sich auf ausreichende Fakten stützt.

Durch den militärischen Vormarsch des IS in das Gebiet Shingals wurde eine panikartige Flucht fast der gesamten dort lebenden Bevölkerung ausgelöst. Dabei machten die Terroristen des IS systematisch Jagd

auf nicht-arabische und nicht-sunnitische Gruppen, allen voran auf Eziden, die den Großteil der Bewohner Shingals ausmachen. Die meisten der Flüchtenden konnten keine Habseligkeiten mitnehmen. Sie mussten ihre Häuser und alles, was sie besaßen, zurücklassen. Die meisten ihrer Grundstücke sind seitdem von IS-Kämpfern und ihren Unterstützern unter der lokalen sunnitischen Bevölkerung besetzt, ihre Häuser geplündert, ihre religiösen Stätten und heiligen Schreine vielfach zerstört. Während der Flucht über die kargen Berge Shingals in der glühenden Sommerhitze von 40° Celsius und mehr wurden etwa 50.000 Eziden von den IS-Terroristen eingekesselt (Aust et al. 2014). Nur dank einer Hilfsversorgung aus der Luft durch die USA und der Schaffung eines Fluchtkorridors durch kurdische Kämpfer der Volksverteidigungseinheiten (*Yekîneyên Parastina Gel*, YPG) konnten die Eingekesselten entkommen. Ohne Obdach, Essen, Wasser und medizinische Hilfe überlebten aber mehrere hundert Menschen, allen voran kleine Kinder und ältere Personen die Strapazen der Flucht in den ersten Tagen nicht (Gehlen 2014; Vereinte Nationen 2014, S. 13).

Diejenigen, die sich nicht rechtzeitig in Sicherheit bringen konnten, wurden von den IS-Terroristen in ihren Häusern oder auf der Flucht ermordet (vielfach vor ihren Angehörigen geköpft, teilweise bei lebendigem Leibe verbrannt oder lebendig begraben), Frauen und Kinder wurden massenhaft entführt. Viele Augenzeugen bestätigten, dass die IS-Terroristen vor Ort auf direkten, via Telefon erhaltenen Befehl handelten (Vereinte Nationen 2015, S. 6). Dabei gingen die Terroristen systematisch vor, in dem sie die Männer und mindestens zwölf Jahre alten Jungen hinrichteten und Frauen und Kinder entführten (Vereinte Nationen 2015). Nach Feststellung der Vereinten Nationen wurden bislang 5.000 Eziden, zumeist Männer und junge Heranwachsende, zum Teil aber auch Kinder, hingerichtet, etwa 7.000 ezidische Mädchen und junge Frauen wurden entführt, teilweise zwangsislamisiert, Opfer sexueller Gewalt und auf Märkten als Sklavinnen verkauft (vgl. Hopkins 2014 und Spencer 2014). Die Vereinten Nationen betonen aber – wie andere Organisationen auch –, dass die konkrete Opferzahl nicht bestimmt werden kann, weil unklar sei, wie viele Menschen definitiv getötet worden seien und wie viele sich noch immer in Geiselhaft befänden (Vereinte Nationen 2015, S.

6). Mitarbeiter der Menschenrechtsorganisation Human Rights Watch berichten, dass Vertreter einer ezidischen Organisation ihnen eine Datenbank mit 3133 Namen von Eziden ausgehändigt hätten, die vom IS entweder entführt oder getötet worden seien. Darunter befänden sich etwa 2305 Personen, 412 davon Kinder, von denen man annehme, dass sie entführt worden seien (Human Rights Watch 2014a). Das Schicksal der Mehrheit der verschleppten Mädchen und Frauen ist bis heute ungeklärt. Unzählige Eziden wurden gezwungen, zum Islam zu konvertieren, um dem Tod zu entgehen (Vereinte Nationen 2015, S. 6.).

Im Einzelnen können bislang folgende Ereignisse als gesichert festgehalten werden: (Die folgende Zusammenfassung basiert im Wesentlichen auf den Berichten von Amnesty International 2014a und 2014b, Human Rights Watch 2014a, 2014b und 2015 sowie den Vereinten Nationen 2014 und 2015, die wiederum auf zahlreichen Augenzeugenberichten sowie Berichten von überlebenden Opfern fußen.)

Am Morgen des 03.08.2014 wurden etwa zehn ezidische Männer in der Stadt Solagh, die südöstlich von der Stadt Shingal liegt, von IS-Kämpfern hingerichtet. Etwa 20 Frauen und Mädchen wurden entführt (Amnesty International 2014a, S. 7).

Am Morgen des 03.08.2014 wurden etwa 300 Eziden in der Stadt Qiniyeh, südöstlich von der Stadt Shingal, überfallen. Die meisten von ihnen stammen aus dem Dorf Tal Qasab und befanden sich auf der Flucht vor dem IS. Die IS-Terroristen trennten etwa 85 bis 90 Männer und Jungen, die zwölf Jahre und älter waren, von den Frauen und übrigen Kindern und erschossen sie. Einigen wenigen gelang die Flucht oder sie überlebten die Hinrichtungen (Amnesty International 2014a, S. 11 ff.).

Am Morgen des 03.08.2014 wurden etwa 50-60 ezidische Männer, die sich mit einer größeren Anzahl an Frauen und Kindern auf der Flucht befanden, in der Stadt Jdali von IS-Terroristen umzingelt und erschossen (Amnesty International 2014a, S. 13).
Seit dem 03.08.2014 wurden mehrere hundert Eziden in der Stadt

Kocho, 15 km südlich der Stadt Shingal, von den IS-Terroristen umstellt, so dass es ihnen nicht möglich war, sich über die Berge in Sicherheit zu bringen. Am 15.08.2014 wurden mindestens einhundert, wahrscheinlich aber mehrere hundert ezidische Männer und Jungen aus Kocho von IS-Terroristen hingerichtet. Mehrere hundert Frauen und Kleinkinder wurden entführt (Amnesty International 2014a, S. 7 ff.). Viele von ihnen werden gegenwärtig in Tal Afar, einer Stadt westlich von Mosul, oder in Mosul selbst gefangen gehalten (Amnesty International 2014a, S. 10, 2014b, S. 9). Amnesty International spricht davon, dass die genaue Anzahl der Opfer noch nicht beziffert werden könne, weil die Hinrichtungen in verschiedenen Gruppen und an unterschiedlichen Orten nahe der Stadt Kocho erfolgten. Familienangehörige vermissten aber noch etwa 400 Männer und Jungen aus Kocho, so dass deren Tod nicht auszuschließen sei (Amnesty International 2014a, S. 8). Das Büro des Hohen Kommissars der Vereinten Nationen für Menschenrechte spricht von mindestens 700 exekutierten ezidischen Männern (Vereinte Nationen 2015, S. 6).

Am 04.08.2014 wurden 60 ezidische Männer aus der Stadt Hardan umgebracht, ihre Frauen und Kinder wurden entführt (Vereinte Nationen 2014, S. 13).

Nach der Rückeroberung vormals IS-kontrollierter Ortschaften wurden etliche Massengräber entdeckt. Dutzende Massengräber wurden u.a. in den Städten Hardan, Khanasor, Sinone, Zumar, Khanaqin, Diyala, Hamadan, Solagh und Qine gefunden (vgl. die Übersicht bei Yazda 2016). Weitere Massengräber befänden sich Berichten zufolge in Gegenden, die immer noch vom IS kontrolliert werden (Vereinte Nationen 2015, S. 14).

Ezidische Mädchen und Frauen, denen die Flucht aus der IS-Gefangenschaft gelang, berichteten übereinstimmend von Tötungen, flächendeckender und systematischer sexueller Gewalt, insbesondere wiederholten Vergewaltigungen (auch von 6- und 9-jährigen Mädchen, vgl. Vereinte Nationen 2015, S. 9), sexueller Sklaverei, Zwangsverheiratungen, Zwangsislamisierungen sowie erniedrigender und inhumaner Behandlung von Kindern und Frauen (Vereinte Nationen 2015, S.

9). Nach der systematischen Trennung der Männer von Frauen und Kindern wurden die ezidischen Frauen in drei Gruppen unterteilt: verheiratete Frauen mit Kindern, verheiratete Frauen ohne Kinder und unverheiratete Frauen und junge Mädchen. Jede dieser Gruppen wurde an unterschiedliche Orte gebracht, einige Opfer an mehr als zehn unterschiedliche Orte, die vom IS kontrolliert wurden. Diese wiederholten Transporte sollten augenscheinlich dazu dienen, einen Zustand ständiger Angst, Unsicherheit und Desorientierung bei den Opfern aufrecht zu erhalten (Vereinte Nationen 2015, S. 9). Mädchen und Frauen, denen die Flucht gelang, berichteten, dass Ezidinnen wiederholt von IS-Kämpfern vergewaltigt und anschließend als (Sex-) Sklavinnen in Syrien und im Irak verkauft wurden. Viele von ihnen wurden aber auch nach Saudi Arabien, Libyen, Afghanistan und in den Libanon gebracht.

Im November 2014 veröffentlichte der IS eine Art Preisliste für Frauen und Kinder, je nach Alter variierte der Wert der Sklaven (Malfatto 2015). Es gibt ferner Berichte über Abtreibungen, die zwangsweise an Ezidinnen, die zum Zeitpunkt der Gefangennahme schwanger waren, vorgenommen wurden, weil – so die IS-Terroristen – keine weiteren Eziden mehr geboren werden sollten (Vereinte Nationen 2015, S. 9). Unzählige Ezidinnen wurden durch die drohende oder bereits an ihnen verübte sexuelle Gewalt in den Suizid getrieben (Amnesty International 2014b, S. 8).

Der IS begreift die entführten Frauen und Mädchen als Kriegsbeute, auf die er einen Besitzanspruch erhebt (Vereinte Nationen 2015, S. 9). Die Ausübung sexueller Gewalt und Sklaverei wird dabei vom IS durch eine fundamentalistische Interpretation islamischer Rechtssätze legitimiert. In seiner Propaganda-Zeitschrift Dabiq schreibt der IS etwa (Islamischer Staat 2014, S. 15, 17):

„Unlike the Jews and Christians, there was no room for jizyah payment. Also, their women could be enslaved (…) After capture, the Yazidi women and children were then divided according to the Sharī'ah amongst the fighters of the Islamic State who participated in the Sinjar operations, after one fifth of the slaves were transferred to the Islamic

State's authority to be divided as khums (…) Before Shaytān reveals his doubts to the weak-minded and weak hearted, one should remember that enslaving the families of the kuffār and taking their women as concubines is a firmly established aspect of the Sharī'ah (…)"

„Im Gegensatz zu den Juden und Christen gab es keinen Raum für eine jizya-Zahlung [Anm.: Kopfsteuer für anerkannte nicht-muslimische Minderheiten]. Ihre Frauen konnten also auch versklavt werden. (...) Nach ihrer Gefangennahme wurden die ezidischen Frauen und Kinder gemäß der Scharia unter den Kämpfern des Islamischen Staates verteilt, die an der Operation Shingal teilgenommen hatten. Zuvor wurde ein Fünftel der Sklaven der Regierung des Islamischen Staates als *khums* [Anm.: Steuer, wonach ein Fünftel der Kriegsbeute von Ungläubigen an den Sultan oder Kalifen abgeführt wird] übergeben. (...) Bevor Satan den geistig und emotional Schwachen seine Zweifel offenbart, sollte man sich daran erinnern, dass die Versklavung der Familien Ungläubiger sowie die Beschlagnahme ihrer Frauen als Konkubinen ein fester Bestandteil der Scharia ist. (…)"

In einer weiteren Veröffentlichung, die dem IS zugeschrieben wird, heißt es ferner (zitiert nach Amnesty International 2014b, S. 11-12):

"Unbelieving [women] who were captured and brought into the abode of Islam are permissible to us, after the imam distributes them [among us]… If she is a virgin, he [her master] can have intercourse with her immediately after taking possession of her. However, if she isn't, her uterus must be purified [first]… It is permissible to buy, sell, or give as a gift female captives and slaves, for they are merely property, which can be disposed of… It is permissible to have intercourse with the female slave who hasn't reached puberty if she is fit for intercourse; however if she is not fit for intercourse, then it is enough to enjoy her without intercourse…"

„In den Herrschaftsbereich (Dar al-Islam) verbrachte gefangene ungläubige Frauen sind uns (als Konkubinen) erlaubt, nachdem der Imam sie [unter uns] verteilt hat... Sind sie jungfräulich, kann er [ihr Herr] sofort Geschlechtsverkehr mit ihr haben, nachdem er sie in

Besitz nahm. Ist sie aber nicht jungfräulich, muss ihre Gebärmutter [zuerst] gereinigt werden... Es ist gestattet, weibliche Gefangene und Sklaven zu kaufen, zu verkaufen oder zu verschenken, denn sie sind lediglich Eigentum, über das verfügt werden darf... Erlaubt ist der Geschlechtsverkehr mit einer Sklavin vor ihrer Pubertät, sofern sie physisch dafür geeignet ist, wenn nicht, dann ist es lediglich erlaubt, sich ohne Geschlechtsverkehr an ihr zu erfreuen…"

Dass die Gefangennahme von tausenden künftigen Sexsklavinnen von langer Hand geplant war, bestätigt der IS selbst. Im Dabiq-Artikel wird ausgeführt, dass schon vor der Einnahme Shingals Studenten der Scharia des Islamischen Staates damit beauftragt worden seien, Recherchen über die Eziden durchzuführen, um so festzulegen, welches Schicksal diesen bestimmt sein würde (Islamischer Staat 2014, S. 14-15). Gleichwohl darf nicht verkannt werden, dass die Systematisierung von Vergewaltigungen und die Kommerzialisierung der Frauen nicht nur religiös motiviert sind, sondern auch den praktischen Zweck erfüllen, neue Kämpfer aus der ganzen Welt anzuwerben und in den Reihen der Organisation zu halten (Malfatto 2015).

Die Mädchen und Frauen, die entweder aus der Gefangenschaft flüchten oder befreit werden konnten (bislang sind es etwa 2000), sind schwer traumatisiert und können oder wollen vielfach über das Erlittene nicht sprechen. Therapeutische Hilfe ist in den Flüchtlingslagern kaum vorhanden und der soziale Halt durch nahe Angehörige fehlt oftmals vollständig, da diese in der Regel bei ihrer Gefangennahme von Terroristen des IS hingerichtet worden sind (Amnesty International 2014b, S. 13 ff.).

Ezidische Kinder, denen die Flucht gelang oder die befreit wurden, berichteten davon, dass Kinder zwischen acht und 15 Jahren von ihren Müttern getrennt und an unterschiedliche Orte im Irak und in Syrien verschleppt wurden. Nachdem sie zwangsweise zum Islam bekehrt worden waren, wurden sie dazu genötigt, eine religiöse Unterweisung und militärische Ausbildung zu durchlaufen. Das militärische Training dauerte zwischen 13 Tagen und drei Wochen. Ezidische Jungen berichteten, dass sie gezwungen wurden, Videos von Enthauptungen

wiederholt anzuschauen, um sie so auf den Djihad vorzubereiten (Vereinte Nationen 2015, S. 9; Human Rights Watch 2014b).

Gegenwärtig befinden sich wahrscheinlich immer noch mehrere tausend Eziden in IS-Gefangenschaft. Vor die Wahl gestellt, zu sterben oder zum Islam zu konvertieren, wählten viele letzteres. Sie stehen jedoch unter ständiger Beobachtung und dürfen die Orte, an denen sie festgehalten werden, nicht verlassen (Amnesty International 2014a, S. 19). Viele Eziden weigerten sich jedoch, ein Zwangsbekenntnis abzugeben und wurden ermordet.

Der IS hat nicht nur durch die systematische Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung nicht-sunnitischer und nicht-arabischer Gemeinschaften, sondern auch durch die Zerstörung ihrer kulturellen und religiösen Stätten zu verstehen gegeben, dass für diese Gruppen kein Platz im Irak und in Syrien mehr sei. Er beabsichtigt damit, das kulturelle Gedächtnis einer ganzen Region bzw. die Erinnerung an die religiösen Minderheiten vollständig auszulöschen. Unter anderem wurden der ezidische Drei-Schwestern-Tempel in Bashika und der Sheikh-Mend-Tempel in Shingal zerstört (Amnesty International 2014a, S. 19). Einige sprechen in diesem Zusammenhang von einem „kulturellen Genozid" (so etwa Noradounkian 2015; Keller 2015).

4.3. Völkerstrafrechtliche Ahndung des Genozids

Angesichts dieser Verbrechen stellt sich die Frage, ob es sich bei den Tathandlungen des IS um einen Genozid im völkerstrafrechtlichen Sinne handelt. Ein Genozid ist seit der „Konvention vom 9. Dezember 1948 über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes" (Genozidkonvention, engl.: „Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide") ein Straftatbestand im Völkerstrafrecht, der nicht verjährt. Charakteristisches Merkmal des Genozids ist nach Artikel II der Genozidkonvention die spezielle Absicht, auf direkte oder indirekte Weise „eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören".

Die Genozidkonvention ist als Reaktion der internationalen Staatengemeinschaft auf die Ausrottungspolitik des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland entstanden. Sie trat am 12.01.1951 in Kraft und wurde bisher von 147 Staaten ratifiziert (Stand: 01.03.2016).

Die Bundesrepublik Deutschland erklärte ihren Beitritt am 09.08.1954. Auch Syrien (25.06.1955) und der Irak (20.01.1959) sind der Konvention beigetreten. Die Regelungen der Genozidkonvention haben seitdem weitgehend den Status von Völkergewohnheitsrecht erlangt. Das Genozidverbot ist heute eine zwingende Regel des Völkerrechts (*ius cogens*).

In Artikel II der Genozidkonvention wird der Begriff des Genozids legaldefiniert, d.h., es wird konkret bestimmt, wann von einem Genozid ausgegangen werden kann. Genozid ist danach „eine der folgenden Handlungen, die in der Absicht begangen wird, eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören:

a) Tötung von Mitgliedern der Gruppe;
b) Verursachung von schwerem körperlichem oder seelischem Schaden an Mitgliedern der Gruppe;
c) vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen;
d) Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind;
e) gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe."

Im Falle des Angriffs des IS auf die Eziden sind alle diese alternativen Begehungsformen erfüllt.

4.3.1. Tötung von Mitgliedern der Gruppe

Der IS hat mehrere tausend Eziden gezielt umgebracht und damit „Mitglieder einer religiösen Gruppe getötet". Eine Mindestzahl an

getöteten Gruppenmitgliedern ist für die Bejahung dieses Tatbestandsmerkmals nicht erforderlich.

4.3.2. Verursachung von schwerem körperlichem oder seelischem Schaden an Mitgliedern der Gruppe

Das Herbeiführen körperlicher oder seelischer Schäden muss, wie das Merkmal der Schwere zeigt, ein erhebliches Maß erreichen. Die Rechtsprechung verlangt hierfür, dass die Schäden die Gefahr einer (teilweisen) Zerstörung der Gruppe in sich tragen. Beispiele für das Zufügen körperlicher Schäden sind etwa „klassische" Verletzungshandlungen, körperliche oder seelische Folter, systematische sexuelle Gewalt (Hobe 2014, S. 588) sowie inhumane und erniedrigende Behandlung (Selbmann 2002, S. 160). Dieses Tatbestandsmerkmal ist hier zum einen erfüllt wegen der nachgewiesenen systematischen sexuellen Gewalt gegenüber Ezidinnen, insbesondere der wiederholten Vergewaltigungen, der flächendeckend und systematisch betriebenen Sklaverei in vielen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens sowie in Nordafrika und der Zwangsverheiratungen (vgl. Marczak 2014). Zum anderen gibt es diverse Berichte von aus der Gefangenschaft entkommenen oder befreiten Ezidinnen, die auf die erniedrigende und unmenschliche Behandlung während der Zeit ihrer Geiselhaft aufmerksam gemacht haben. Sie wurden wiederholt beschimpft, bedroht und immer wieder als „Ungläubige" verunglimpft, die konvertiert und verheiratet werden müssten (Malfatto 2015). Ferner sind sehr viele Opfer wegen der drohenden oder erduldeten Gewalt in den Suizid getrieben worden. Die Überlebenden sind schwer traumatisiert und verängstigt, weil sie nicht nur ihr Zuhause und vielfach ihre Angehörigen und damit das soziale Netz verloren haben, sondern auch mit dem Stigma, Opfer sexueller Gewalt geworden zu sein, leben müssen. Ebenso ist der Umstand, dass die IS-Kämpfer die ezidischen Frauen vielfach dazu zwangen, der Hinrichtung und Misshandlung naher Angehöriger beizuwohnen, als gezieltes Mittel zur seelischen Folter zu werten und hat sicherlich vielfach zu schweren Traumatisierungen geführt (Berster & Schiffbauer 2014, S. 856).

4.3.3. Vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen

Unter die Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Vernichtung ganz oder teilweise herbeizuführen, fallen etwa das Vorenthalten von Nahrungsmitteln oder medizinischer Versorgung sowie der Zwang zu körperlicher Arbeit. Dieses Merkmal wird auch mit der Wendung „Vernichtung durch langsamen Tod" umschrieben (Satzger 2011, S. 311). Die Maßnahmen müssen tatsächlich dazu geeignet sein, die Gruppe zu vernichten. Die Verfolgung und Einkesselung von 50.000 Eziden in den Bergen Shingals zwischen dem 03.08.2014 und 10.08.2014 erfüllt den Tatbestand von Artikel II Buchstabe c) der Genozidkonvention. Denn die IS-Terroristen verhinderten über mehr als eine Woche, dass den Flüchtlingen in der glühenden Hitze bei bis zu 55° Celsius Nahrung, Wasser und medizinische Hilfe zu Teil wurden. Dass dieses Handeln tatsächlich dazu geeignet war, die Gruppe zu vernichten, wird bereits daran erkennbar, dass mehrere hundert Menschen, allen voran kleine Kinder und ältere Personen, in den ersten Tagen die Strapazen der Flucht und der anschließenden Einkesselung nicht überlebten. Nur mittels Hilfsflügen durch die USA und der Schaffung eines Fluchtkorridors durch kurdische Kämpfer der YPG konnten die Eingekesselten schließlich entkommen.

4.3.4. Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind

Der Tatbestand der „Verhängung von Maßnahmen zur Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe" wird allgemein extensiv ausgelegt. Erfasst werden Handlungen, die nach der Vorstellung des Täters dazu dienen, Geburten innerhalb der Gruppe zu verhindern. Diese können sowohl gegenüber der Gruppe als auch gegenüber einzelnen Gruppenmitgliedern vorgenommen werden (Lüders 2004, S. 195). Diese Tatmodalität umfasst beispielsweise Sterilisierungen, gewaltsame Geburtenkontrolle, Geschlechtertrennungen und Eheverbote (Selbmann 2002, S. 163). Zu nennen ist hier zunächst die systematische Trennung von gefangen

genommenen Frauen und Männern und die anschließende gezielte Massenhinrichtung der Männer zum Zwecke der Verhinderung von zukünftigen Geburten innerhalb der ezidischen Gruppe. Ferner gibt es vereinzelt Berichte über Abtreibungen, die zwangsweise an Ezidinnen, die zum Zeitpunkt der Gefangennahme schwanger waren, vorgenommen wurden, weil die Täter verhindern wollten, dass weitere ezidische Kinder geboren werden (Vereinte Nationen 2015, S. 9). Unzählige Ezidinnen wurden ferner durch sexuelle Gewalt in den Suizid getrieben. Schließlich ist die an den Ezidinnen verübte sexuelle Gewalt selbst geeignet, Geburten innerhalb der Gruppe zu verhindern. Denn obwohl beispielsweise Baba Scheich unmittelbar nach der Rückkehr der ersten aus der Geiselhaft entkommenen Ezidinnen seine Gemeinschaft dazu aufgerufen hatte, die IS-Opfer wieder aufzunehmen und zu unterstützen, wird in konservativen und patriarchalischen Kreisen der Eziden die Entführung und Vergewaltigung der Frauen als Ehrverlust für die gesamte Familie bzw. Gesellschaft gewertet; das Stigma bleibt bestehen (Amnesty International 2014b, S. 13). Die betroffenen Frauen sind dann innerhalb der eigenen Gruppe als Sexual- und Ehepartnerin unattraktiv bzw. „unberührbar" (Berster & Schiffbauer 2014, S. 856). Die Gefahr der sozialen Exklusion und damit des Suizids steigt dadurch zusätzlich an.

Es ist ferner dokumentiert, dass 300 aus Shingal entführte Ezidinnen dazu gezwungen wurden, IS-Djihadisten zu heiraten, damit sie geschwängert werden und Kinder gebären könnten (Tomlinson & McTague 2014). Diese Kinder wären dann Muslime, weil im Islam die Ethnizität/Religion patrilineal erfolgt, also vom Vater auf das Kind übertragen wird. Kinder, deren Väter Muslime sind, werden automatisch als Muslime betrachtet (Marczak 2014, S. 14). Erzwungene Schwanger- und Mutterschaften werden auf diese Weise gezielt als genozidale Waffen eingesetzt. Diese Handlungen reduzieren die Heiratsfähigkeit des Opfers und haben einen signifikant negativen Einfluss auf den Fortbestand der Opfergruppe, weil sie möglicherweise zur Zeugung von Kindern führen, die kulturell und religiös als Angehörige der Tätergruppe betrachtet werden, und weil gleichzeitig die „Gebärmutter" gewaltsam in Besitz genommen und dadurch verhindert wird, dass Kinder der eigenen Gruppe gezeugt werden

(Fisher 1996, S. 93). Selbst wenn den Frauen die Flucht gelingt, können sie psychisch und physisch derart traumatisiert sein, dass sie sich nicht mehr fortpflanzen können (O`Sullivan 2011, S. 11).

4.3.5. Gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe

Ein Kind wird „in eine andere Gruppe überführt", wenn es mittels physischen oder psychischen Zwangs seiner Gruppe entrissen und von ihr entfremdet wird. Hierdurch wird die Existenz der Gruppe insgesamt bedroht. Auch dieses objektive Tatbestandsmerkmal ist erfüllt. Ezidische Kinder zwischen acht und 15 Jahren wurden systematisch von ihren Müttern getrennt, an unterschiedliche Orte im Irak und in Syrien gebracht, zwangsweise zum Islam bekehrt, religiös unterwiesen und militärisch ausgebildet. Die Jungen wurden ferner dazu gezwungen, Videos von Enthauptungen wiederholt anzuschauen, um so auf den Djihad vorbereitet zu sein.

4.3.6. Vernichtungsabsicht

Die verschiedenen Tatbegehungsalternativen des Genozids nach der UN-Konvention von 1948 liegen alle vor. Doch geschah dies auch absichtlich? Der Täter muss in der Absicht handeln, eine der geschützten Gruppen ganz oder teilweise zu vernichten. Der Nachweis dieser Vernichtungsabsicht stellt regelmäßig das Hauptproblem des Genozidtatbestandes dar. In Gerichtsverfahren vor den sog. ad-hoc-Strafgerichtshöfen (betreffend das ehemalige Jugoslawien und Ruanda) und in Verfahren vor dem Internationalen Strafgerichtshof (IStGH) kann der Nachweis entweder durch direkte Beweise oder indirekte bzw. Indizienbeweise geführt werden.

Welche Beweise und Beweisanzeichen sprechen für das Vorliegen der Vernichtungsabsicht der auf Seiten des IS handelnden Täter? Zu nennen ist zunächst die Schwere und die enorme Brutalität der Taten, allen voran das Köpfen der Opfer vor den Augen der Angehörigen, die Ermordung auch von Kleinkindern und Greisen, das Verbrennen von Opfern bei lebendigem Leibe, das – wenn auch vereinzelte – Begraben

von noch lebenden Opfern und die systematisch angewandte sexuelle Gewalt gegenüber Frauen und Mädchen. Catherine MacKinnons Charakterisierung der Massenvergewaltigungen bosnischer Frauen während des Jugoslawienkriegs als genozidaler Akt hat hier ebenso Gültigkeit (MacKinnon 2007, S. 185, 187):

„These rapes are being done by *some* men against *certain* women for specific reasons, here and now. (...) This is ethnic rape as an official policy of war in a genocidal campaign for political control. (…) This is not rape out of control. It is rape under control. It is also rape unto death, rape as massacre, rape to kill and to make the victims wish they were dead. It is rape as an instrument of forced exile, rape to make you leave your home and never want to go back. It is rape to be seen and heard and watched and told to others: rape as spectacle. It is rape to drive a wedge through a community, to shatter a society, to destroy a people. It is rape as genocide."

„Diese Vergewaltigungen werden von *einigen* Männern gegenüber *bestimmten* Frauen aus bestimmten Gründen begangen, hier und jetzt. (...) Dies ist ethnische Vergewaltigung als offizielle Kriegspolitik in einer Völkermordkampagne zur Erlangung politischer Kontrolle. (...) Dies ist nicht Vergewaltigung außerhalb gesellschaftlicher Kontrolle. Es ist vielmehr kontrollierte Vergewaltigung. Es ist auch Vergewaltigung bis zum Tod, Vergewaltigung als Massaker, Vergewaltigung, um zu töten und die Opfer dazu zu bringen sich zu wünschen, sie wären tot. Es ist Vergewaltigung als Instrument des erzwungenen Exils, Vergewaltigung, die dazu führt, dass du dein Zuhause verlässt und nie wieder zurückkehren willst. Es ist Vergewaltigung, die gesehen, gehört, beobachtet und anderen erzählt werden soll: Vergewaltigung als Inszenierung. Es ist Vergewaltigung, um einen Keil durch eine Gemeinschaft zu treiben, eine Gesellschaft zu zertrümmern, ein Volk zu vernichten. Es ist Vergewaltigung als Instrument zum Völkermord."

Für die Vernichtungsabsicht spricht ferner die von langer Hand geplante und systematisch durchgeführte Verfolgung der Eziden seit dem 03.08.2014, die Einkesselung in den Bergen Shingals und die gleichzeitige Vorenthaltung von Wasser, Nahrung und medizinischer

Hilfe, um die Flüchtenden dahinvegetieren zu lassen, die zielgerichtete Tötung aller männlichen erwachsenen Eziden, denen man habhaft werden konnte, die massenhafte Exekution und das Verscharren der Getöteten in Massengräbern sowie die zuvor durchgeführte Separierung der Frauen und Kinder, die der Gruppe durch Entführung und Versklavung dauerhaft vorenthalten werden sollen.

Die Vernichtungsabsicht spiegelt sich auch besonders deutlich in der politisch-religiösen Weltanschauung des IS wider, die auf dem Glauben an die Überlegenheit sunnitischer Muslime gegenüber allen anderen Gruppen fußt. Ein Schutz für Minoritäten existiert in diesem Weltbild nicht. Die islamistisch-fundamentalistische Ideologie des IS begreift alle Widersacher als eine geschlossene, den Islam unterdrückende Einheit. Das Denken erfolgt - wie bereits erwähnt - nach einem strikten Freund-Feind-Muster; die Welt wird in das Lager der Muslime sowie das aller „Ungläubigen" geteilt, die es nicht nur zu bekämpfen, sondern auch zu vernichten gelte. Dem entspricht, dass viele Eziden – anders als etwa die Christen aus Mosul – nicht die Wahl hatten zwischen der Flucht und der Konversion zum Islam, sondern entweder zwischen dem Tod und der Zwangsislamisierung wählen mussten (Vereinte Nationen 2014, S. 12) oder noch nicht einmal diese Wahl erhielten, sondern als eine auszulöschende Gruppe behandelt wurden (Arraf 2014). Viele derer, die unter Zwang das Bekenntnis zum Islam abgaben, wurden gleichwohl hingerichtet (Institute for International Law and Human Rights 2015, S. 14). Die oben geschilderten Tathandlungen lassen ohne weiteres den Schluss zu, dass das Ziel der Kampagne die Bekämpfung ethnisch-religiöser Vielfalt und die Schaffung einer sunnitisch-islamischen Homogenität war und ist (Hoppenbrock 2015, S. 3; Institute for International Law and Human Rights 2015, S. 14). Der Genozid vollzieht sich dabei auf kürzestem Weg über die Negierung von Heterogenität und Differenzen und die Vernichtung des Differenten in einem neu-definierten Staatsgebiet (Kalifat) (vgl. dazu Dabag 2012, S. 45). Die Eliminierung der Eziden aus dem Shingal ist auch keineswegs ein (zufälliges) Nebenprodukt der kriegerischen Auseinandersetzungen in Syrien und im Irak, sondern ein zentraler Bestandteil der Vision von einem sunnitischen Großkalifat, das gänzlich frei sein soll von nicht-sunnitischen Elementen. Die Tathandlungen verfolgen damit

den Zweck, die religiöse Identität der Eziden und damit ihre Existenz auszulöschen. So schreibt der IS in seiner Propaganda-Zeitschrift Dabiq (Islamischer Staat 2014, S. 14):

"Upon conquering the region of Sinjar in Wilāyat Nīnawā, the Islamic State faced a population of Yazidis, a pagan minority existent for ages in regions of Iraq and Shām. Their continual existence to this day is a matter that Muslims should question as they will be asked about it on Judgment Day, considering that Allah had revealed Āyat as-Sayf (the verse of the sword) over 1400 years ago. He ta'ālā said, {And when the sacred months have passed, then kill the mushrikīn wherever you find them, and capture them, and besiege them, and sit in wait for them at every place of ambush. But if they should repent, establish prayer, and give zakah, let them [go] on their way. Indeed, Allah is Forgiving and Merciful.} [At-Tawbah: 5]."

„Nach der Eroberung der Region Shingal im Wilayet Ninive fand der Islamische Staat eine ezidische Bevölkerung vor, eine heidnische Minderheit, die seit langer Zeit in den Regionen des Iraks und [des historischen] Syriens lebt. Deren Weiterexistenz wirft die Frage auf, dass Muslime am Tag des Gerichts darüber befragt werden unter dem Aspekt, dass Allah vor über 1400 Jahren „Āyat as-Sayf" geoffenbart hatte, den 5. Vers der 9. Sure nach Ta'ala: „Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo immer ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann lasst sie ihres Weges ziehen! Fürwahr, Allah ist voller Vergebung und barmherzig." (At-Tawbah: 5)."

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Vernichtungsabsicht hier ohne weiteres belegt werden kann. War der Nachweis dieser Absicht in der Vergangenheit oftmals sehr schwierig, ist der Fall des IS als nahezu „archetypisches Völkermordszenario" (Berster & Schiffbauer 2014, S. 863) zu werten: Die „gottgefällige" Vernichtung fremder Religionsgemeinschaften sorgt für eine Nachweisbarkeit des Vorsatzes bis hin in untere Hierarchieebenen der Organisation (Berster & Schiffbauer 2014, S. 859). Das Ziel der Vernichtung der Eziden und anderer Religi-

onsgemeinschaften kann somit als „ein der Ideologie des IS inhärenter Existenzzweck verstanden werden, der als solcher die mentale Absicht der einzelnen Kämpfer zur Zerstörung von Mitgliedern einer anderen religiösen Gruppe maßgeblich konstituiert“ (Hoppenbrock 2015, S. 4).

Auf Grundlage der bereits bekannten Fakten und der vorhandenen Beweismittel ist festzustellen, dass der IS einen Genozid an den Eziden im Sinne der Genozidkonvention begangen hat. Dass daneben mutmaßlich auch vielfach Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen begangen werden, die nicht unter den Tatbestand des Genozids fallen, haben die Vereinten Nationen mehrfach festgestellt (vgl. Vereinte Nationen 2014 und 2015).

4.3.7. Völkerstrafrechtliche Folgen des Genozids

Wozu ist die internationale Staatengemeinschaft im Falle der Feststellung eines Genozids verpflichtet? Zum einen sind die Vertragsstaaten der Genozidkonvention verpflichtet, einen Genozid nicht nur zu bestrafen, sondern ihn auch zu verhindern. Grundsätzlich steht es im Ermessen eines Vertragsstaates, wie er seiner Verhinderungspflicht entspricht. Im Falle des IS ist dies etwa durch eine Bewaffnung und Ausbildung der kurdischen Streitkräfte im Nordirak und durch Luftschläge geschehen. Im Rahmen einer breit angelegten Anti-IS-Allianz konnte die Terrororganisation weitgehend aus Shingal hinausgedrängt werden. Allerdings ist die Mehrheit der bedrohten religiösen Minderheiten gegenwärtig immer noch in Flüchtlingslagern unweit des vom IS beherrschten Territoriums untergebracht. Weitere genozidale Handlungen des IS sind daher nicht ausgeschlossen. Diesem Umstand dürfte es geschuldet sein, dass viele Eziden nicht einfach in ihre Häuser in Shingal zurückkehren können und wollen, weil eine mittel- bis langfristige Sicherheit nicht gewährleistet ist. Zudem sind in den befreiten Gebieten flächendeckend vom IS installierte Sprengfallen gefunden worden.

Nach der Genozidkonvention haben die Vertragsstaaten neben der Genozidverhinderungspflicht auch die Obliegenheit, eine wirksame Strafverfolgung sicherzustellen. Die Genozidkonvention ist jedoch

nicht „self-executing", d.h. es handelt sich nicht um unmittelbar anwendbares Völkerrecht, sondern muss durch einen Gesetzgebungsakt in nationales Recht überführt werden, damit es zur Anwendung kommen kann. Es ist dabei allgemein anerkannt, dass die Strafverfolgung vor nationalen Gerichten Vorrang genießt gegenüber derjenigen vor internationalen Tribunalen (Werle 2007, S. 96-97).

4.3.7.1. Strafverfolgung vor nationalen Gerichten

Im gegenwärtigen irakischen Strafrecht ist weder der Genozidtatbestand kodifiziert noch andere Verbotsnormen des Völkerstrafrechts wie etwa Kriegsverbrechen oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Bereits zurückliegende Verbrechen kann der irakische Staat zwar wegen des Grundsatzes „nulla poena sine lege" (lat.: „keine Strafe ohne Gesetz") nicht ahnden, er sollte aber entsprechende Tatbestände in das irakische Strafrecht aufnehmen, um zukünftige Konventionsverstöße, allen voran den Genozid, aber auch Kriegsverbrechen sowie Verbrechen gegen die Menschlichkeit konsequent aburteilen zu können.

4.3.7.2. Strafverfolgung vor internationalen Gerichten

Im Hinblick auf eine Strafverfolgung vor internationalen Gerichten kommt die Anrufung des IStGH in Betracht. Der IStGH ist ein ständiges internationales Strafgericht mit Sitz in Den Haag. Er wurde durch das multilaterale Römische Statut des Internationalen Strafgerichtshofs vom 17.07.1998 geschaffen (IStGH-Statut) und nahm seine Tätigkeit am 01.07.2002 auf. Seine Zuständigkeit umfasst seither begangene Delikte des Völkerstrafrechts, nämlich Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen und Verbrechen der Aggression.

Grundsätzlich ist die Zuständigkeit des IStGH auf Straftaten begrenzt, die entweder auf dem Territorium oder von einem Staatsangehörigen eines Vertragsstaates oder eines Staates, der die Gerichtsbarkeit des IStGH akzeptiert hat, begangen worden sind. Unabhängig vom Tatort und der Staatsangehörigkeit des Täters ist der Gerichtshof für die Strafverfolgung zuständig, wenn und soweit der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen unter Kapitel VII der UN-Charta fallende

Situationen friedensbedrohender Art, in denen Verbrechen im Sinne des Status begangen werden, an den IStGH verwiesen hat.

Der Irak ist zwar der Genozidkonvention beigetreten, hat jedoch das IStGH-Statut nicht ratifiziert. Er hat auch nicht erklärt, dass er die Gerichtsbarkeit des IStGH für den Fall des Shingal-Genozids akzeptiere.

Möglich wäre eine Überweisung an den IStGH durch einen Beschluss des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen. Ob dies gegenwärtig politisch zu erwarten ist, ist jedoch zweifelhaft. Denn ein Veto der ständigen Sicherheitsratsmitglieder USA und Russland ist nicht auszuschließen (auch wenn sich Russland zunehmend ebenfalls Konflikten mit dem IS ausgesetzt sieht). Grundsätzlich gilt nämlich, dass die Überweisung nicht nur die Verbrechen einer Konfliktpartei umfasst, sondern sich auf die allgemeine Konfliktlage und alle darin begangenen völkerrechtlichen Kernverbrechen erstreckt (Ambos 2008, S. 286). Dadurch sollen einseitige Ermittlungen gegen eine missliebige Konfliktpartei ausgeschlossen und der IStGH vor einer politischen Instrumentalisierung gefeit werden (Hoffmeister & Knoke 1999, S. 788). Die Überweisung müsste sich daher konsequenterweise auf die Konfliktlage in Syrien und/oder im Irak erstrecken. Problematisch dürfte das deshalb sein, weil das Assad-Regime der Begehung schwerer Menschenrechtsverletzungen und Kriegsverbrechen beschuldigt wird und nicht zu erwarten ist, dass Russland als Assads Verbündeter einem Strafverfahren, in dem diese Verbrechen geahndet werden könnten, zustimmt. Aber auch den von den USA unterstützten Rebellen in Syrien werden Misshandlungen, einschließlich Entführungen und Folter, vorgeworfen. Ferner werden auch die schiitischen Milizen, die im Irak gegen den IS kämpfen, beschuldigt, schwere Vergeltungsschläge gegen sunnitische Zivilisten verübt zu haben (Bickel 2014).

Gänzlich ausgeschlossen ist eine Überweisung durch den Sicherheitsrat gleichwohl nicht. Denn es gäbe die Möglichkeit, die Gerichtsbarkeit des IStGH zeitlich und örtlich (z.B. nur auf den Nordirak für die Zeit ab dem 03.08.2014) in der Weise einzuschränken, dass etwaig bestehende russische und amerikanische Bedenken wegen der Strafver-

folgung eigener Verbündeter oder eigener Soldaten zurücktreten. Der Sicherheitsrat hat von dieser Möglichkeit bereits in der Vergangenheit Gebrauch gemacht und durch Resolution 1593 vom 31.03.2005 die Darfur-Situation im Nicht-Vertragsstaat Sudan mit der Maßgabe an den IStGH überwiesen, dass Personen von der Zuständigkeit des Gerichtshofes ausgenommen werden, die für einen Nicht-Vertragsstaat mit Ausnahme des Sudan an einer durch den Sicherheitsrat oder die Afrikanische Union genehmigten Operation im Sudan teilgenommen haben, sofern sich die mutmaßlichen Straftaten aus diesem Einsatz ergeben. Hintergrund dieser Einschränkung war die Sorge der USA, dass Angehörige des US-Militärs der Jurisdiktion des IStGH unterfallen könnten.

Eine weitere Möglichkeit der Eröffnung der Jurisdiktion des IStGH besteht darin, dass die derzeitige Chefanklägerin des IStGH, Fatou Bensouda, selbst Ermittlungen von Amts wegen einleitet, und zwar gegen Staatsangehörige von Vertragsstaaten. Am 24.09.2015 haben zwei ezidische Interessenvertretungen („Yazda International" und „Free Yezidi Foundation") der Chefanklägerin des IStGH Dokumente mit den Namen von 20 ausländischen IS-Kämpfern überreicht, die deren Beteiligung an Gräueltaten im Nordirak beweisen sollen (Yazda & Free Yezidi Foundation 2015; Browne 2015). In dem Bericht wird u.a. ausgeführt, dass diese 20 IS-Angehörigen eine entscheidende Rolle spielten, weil sie beispielsweise für die Rekrutierung neuer Kämpfer, die Mittelbeschaffung und den Verkauf sowie die Verteilung von Ezidinnen als Sklavinnen mitverantwortlich seien und dadurch die Verbrechen des IS erst ermöglichten. Es bleibt abzuwarten, ob die Chefanklägerin nach Sichtung dieser Dokumente ein Vorermittlungsverfahren gegen jene 20 IS-Kämpfer, die aus Staaten stammen, welche das IStGH-Statut ratifiziert haben, förmlich einleiten wird.

4.3.7.3. Strafverfolgung vor Gerichten anderer Staaten

Schließlich ist noch die Möglichkeit der Strafverfolgung vor Gerichten anderer Staaten zu diskutieren. Dies betrifft vor allem die Fälle, in denen Djihadisten, die Staatsangehörige von Vertragsstaaten sind, aus dem Krieg in den jeweiligen Vertragsstaat zurückkehren, u.a. nach

Deutschland. In Deutschland ist der Völkermordtatbestand in § 6 Völkerstrafgesetzbuch (VStGB) geregelt. Regelmäßig bestehen in solchen Verfahren jedoch erhebliche Beweisschwierigkeiten, da die Strafverfolgungsbehörden eines Staates in der Regel keine Ermittlungen in dem betreffenden Gebiet durchführen dürfen. Es ist hier vielmehr die Kooperation mit lokalen Strafverfolgungsbehörden, nichtstaatlichen Menschenrechtsorganisationen und den Vereinten Nationen notwendig.

4.3.8. Exkurs: Maßnahmen nach Kapitel VII der Charta der Vereinten Nationen

Von der Frage der völkerstrafrechtlichen Ahndung des Genozids durch Gerichte sind Maßnahmen zu unterscheiden, die der Weltsicherheitsrat nach Kapitel VII der UN-Charta „bei Bedrohung oder Bruch des Friedens und bei Angriffshandlungen" vornehmen kann. Der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen entscheidet dann, ob und welche Zwangsmaßnahmen angewandt werden. Möglich sind hierbei verschiedene Arten von Wirtschaftssanktionen, aber auch der Einsatz von Streitkräften. Im Falle des IS gab es bislang Resolutionen zur Verhängung von Wirtschaftssanktionen und Luftangriffe. Vielfach wird auch der Einsatz von Bodentruppen sowie die Einrichtung von Schutzzonen verlangt. Gegenwärtig ist die Erfüllung dieser Forderungen aber politisch nicht abzusehen.

4.4. Der Shingal-Genozid im Kontext der ezidischen Geschichte

In der mündlichen Tradition der Eziden spielt die Zahl 72 eine wesentliche Rolle. Es gibt in den Überlieferungen der Eziden Hinweise auf „72 Völker", „72 Söhne und Töchter Adams und Evas" und es gibt 72 „*Ferman*". Dieser Begriff beschreibt eigentlich Verordnungen und Dekrete islamischer Herrscher. Eziden gebrauchen ihn aber für die vielen Massaker und Pogrome, denen sie im Laufe der Jahrhunderte ausgesetzt waren. Wie in Kapitel 2 dargelegt wurde, galten die Eziden im Osmanischen Reich nicht als Angehörige einer Buchreligion. Sie konnten – anders etwa als die christlichen und jüdischen Gemeinden – nicht auf den Schutz des Staates durch entsprechende Steuerzah-

lungen bauen, sondern waren im Gegenteil immer wieder staatlich angeordneten oder zumindest geduldeten Strafexpeditionen ausgesetzt. Der Begriff Ferman wird seitdem synonym für die Folgen der den Strafexpeditionen zugrunde liegenden Dekrete verwandt. Die 72 Ferman und die Auswirkungen auf die ezidische Gemeinschaft werden in der oralen Tradition fortwährend erinnert. Ihre Zahl ist zwar symbolisch gemeint, es handelt sich aber nicht um mythische Legenden ohne Faktengrundlage, sondern sie basieren auf historischen Gegebenheiten. Bedeutsam ist dies deshalb, weil die Argumentation der Täter damals dieselbe ist wie heute. Den Vorwurf, dass die Eziden Anbeter des Bösen, Ungläubige, Häretiker, Gottlose, usw. seien, und deshalb entweder bekehrt oder umgebracht werden müssten, finden wir in Fatwas aus dem späten Mittelalter ebenso wieder wie in der IS-Propaganda von heute. Dass die männliche Bevölkerung systematisch umgebracht und Frauen und Kinder verschleppt, versklavt und zwangsbekehrt wurden, ist ebenfalls keine Besonderheit der IS-Verbrechen, sondern lässt sich gleichermaßen als kontinuierlicher Faktor der ezidischen Verfolgungsgeschichte nachweisen. Für die Eziden verstärkt sich dadurch das Bewusstsein, auf ewig Opfer ihrer muslimischen Nachbarn zu sein. Im Kontext des Shingal-Genozids wird von Eziden daher vielfach vom 73. Ferman oder 74. Ferman gesprochen (im letzteren Fall wird der in Kapitel 2.4.2. genannte Bombenanschlag vom August 2007, bei dem mehrere hundert Eziden gezielt getötet wurden, als 73. Ferman gewertet). Im Kontext des kollektiven Gedächtnisses und der Solidarität innerhalb der Gruppe führen Erinnerungen an vergangene Pogrome und der Genozid seit dem 03.08.2014 dazu, dass der politische Islam immer kritischer beäugt wird. Dies gilt nicht notwendigerweise auch für Muslime. Mit ihnen bestehen Freundschaften und institutionalisierte Sozialverbindungen etwa in Form von Kirîv-Beziehungen. Auch haben die Eziden nach der Flucht aus Shingal durch die muslimischen Kurden aus dem Nordirak, der Türkei und aus Syrien vielfach Unterstützung erfahren. Die Beziehungen zum Islam und zur muslimischen Gemeinde als solche bleiben jedoch belastet. Die Eziden haben feststellen müssen, dass auch Teile der ansässigen sunnitisch-arabischen Bevölkerung mit dem IS kollaboriert haben. Dies stellt ein Problem dar, das sich nicht mit der Vertreibung des IS auflösen wird. Ferner fühlen sich viele Eziden aus dem Shingal von

der kurdischen Regionalregierung im Nordirak im Stich gelassen, weil sie die 11.000 Mann starken Peschmerga-Einheiten, die eigentlich für den Schutz der zivilen Bevölkerung in Shingal stationiert waren, im Zuge des Überfalls vom 03.08.2014 unvermittelt abzog und die Eziden ihrem Schicksal überließ (Dangeleit & Knapp 2015). Vielfach wurde zudem berichtet, dass die Peschmerga-Einheiten sich weigerten, den Eziden Waffen zur Selbstverteidigung zu überlassen. Letztlich waren es nicht die Peschmerga, sondern es war die PKK-nahe kurdische Volksverteidigungseinheit (YPG) aus Nordsyrien, die zum Schutz der Eziden ab dem 03.08.2014 in den Shingal herbeigeeilt war. Das Verhältnis zwischen den Eziden und der kurdischen Regionalregierung im Nordirak ist seit dem Beginn des Shingal-Genozids deutlich zerrüttet. Barzani, dem Präsidenten der Autonomen Region Kurdistan-Irak, wurde vorgeworfen, zu wenig für den Schutz der Eziden getan zu haben. Er ist bemüht, den politischen Schaden zu begrenzen bzw. wiedergutzumachen. Die Peschmerga waren an der bisherigen Befreiung der vom IS besetzten Gebiete maßgeblich beteiligt. Nach dem Beginn des Shingal-Genozids haben die Eziden eigene Selbstverteidigungseinheiten gegründet, nämlich die Hêza Parastina Şingal (HPŞ, „Verteidigungskraft Shingal“) sowie die Yekîneyên Berxwedana Şingal (YBŞ, „Widerstandseinheit Shingal“). Diese nahmen an der Verteidigung und Befreiung besetzter Gebiete in Shingal ebenfalls wesentlich teil. Zudem gibt es zunehmende Bestrebungen zur Durchsetzung eines ezidischen Selbstverwaltungsrechts in Shingal. Zu diesem Zweck wurde Anfang 2016 ein aus 200 Vertretern bestehender ezidischer Selbstverwaltungsrat in Shingal gegründet. Auch hier zeigt sich jedoch, dass die Eziden als relativ kleine Minderheit im Land kaum politischen Gestaltungsspielraum besitzen. Ihnen ist trotz der Zerwürfnisse mit der politischen Führung der Kurden im Nordirak bewusst, dass sie außerhalb der Allianz mit dieser nur wenige reale politische Gestaltungsmöglichkeiten haben. Es wird sich zeigen, wie sich dieser politische Prozess in den nächsten Jahren entwickeln wird. Angesichts der in Syrien und im Irak zu beobachtenden Staatszerfallprozesse und des ungewissen Ausgangs der kriegerischen Auseinandersetzungen können keine verlässlichen Prognosen hinsichtlich der Zukunft Shingals wie auch der gesamten Region getroffen werden.

4.5. Perspektiven für die Eziden aus Shingal

Wie geht es für die Eziden aus dem Shingal weiter? Auf den Überfall der IS-Milizen folgten zunächst nur Luftschläge seitens der durch die USA geführten Anti-IS-Koalition. Es schlossen sich größere Offensiven gegen die Islamisten an, die zum großen Teil wieder aus der Region Shingal zurückgeschlagen werden konnten. Unter anderem konnte auch die Stadt Shingal im November 2015 zurückerobert werden. Jedoch kontrollieren die IS-Terroristen noch heute Teile des Gebiets, unter anderem Mosul, die zweitgrößte Stadt des Iraks. Viele Eziden konnten nicht in ihre alten Siedlungsgebiete zurückkehren. Angesichts der fortwährenden Gefahr, die vom IS für die ganze Region, insbesondere aber für die nicht-sunnitischen Minderheiten, ausgeht, wollen dies viele aber auch nicht. Die politische Führung der Eziden im Irak hat wiederholt um Unterstützung beim Wiederaufbau der zerstörten Städte und der Infrastruktur gebeten. Denn die meisten vom IS besetzten Städte sind zum großen Teil in Schutt und Asche gelegt. Die Garantie des körperlichen Schutzes und die Schaffung einer Zukunftsperspektive dürften essentiell sein für ein dauerhaftes Verbleiben der ezidischen Bevölkerung im Irak.

Davon ist man aber noch sehr weit entfernt. Gegenwärtig befinden sich noch rund 300.000 Eziden in Flüchtlingslagern in der Autonomen Region Kurdistan im Nordirak. Sie leben dort ohne jede Zukunftsperspektive. Nach den traumatischen Erlebnissen rund um Vertreibung und Vernichtung wollen die wenigsten nach Shingal zurückkehren. Die humanitäre Lage in den Flüchtlingslagern ist zudem katastrophal. Sauberes Trinkwasser ist nicht in allen Lagern vorhanden und hat schon vielfach zu Krankheitsfällen geführt. Häufig fehlt auch Elektrizität. Es mangelt vor allem an einer ausreichenden medizinischen Versorgung und einer adäquaten psychologischen und psychotherapeutischen Betreuung der schwer traumatisierten Opfer und ihrer Angehörigen.

Ferner befinden sich gegenwärtig immer noch mehrere tausend Mädchen und Frauen in der Gefangenschaft der Djihadisten. Hier gibt es vielfache Bemühungen seitens der Eziden, die Entführten zu befreien. Etwa 2000 Mädchen und Frauen konnten tatsächlich auch gerettet

werden oder ihnen gelang aus eigener Kraft die Flucht. Allerdings sind viele weitere Entführte bereits in andere Länder des Nahen und Mittleren Ostens gebracht worden. Ihr Schicksal ist ungeklärt.

Die Eziden betonen zunehmend die existentielle Bedeutung, die Shingal für sie hat. Shingal ist das weltweit größte homogene Gebiet, in dem Eziden leben. Shingal ist – neben der Region Sheikhan – das Symbol der einstigen Macht der ezidischen Gemeinde und der Ort wichtiger ezidischer Heiligtümer. Wenn Shingal langfristig als Siedlungsraum verloren geht, geht auch die Geschichte Shingals und damit ein wichtiger Teil der ezidischen Historie verloren, davon sind die Eziden überzeugt.

5. Zusammenfassung und Ausblick

In diesem Schlusskapitel wollen wir die zentralen Punkte dieses Buches noch einmal kurz zusammenfassen und einen Ausblick auf die Zukunft des Ezidentums wagen:

Wann und wie ist das Ezidentum entstanden? Wie hat es sich entwickelt?

Das Ezidentum heutiger Ausprägung ist geformt durch eine jahrhundertelange Tradition oraler religiöser und geschichtlicher Überlieferung von der einen auf die nächste Generation. Das Fehlen einer schriftlich überlieferten Religionstradierung hat dazu geführt, dass weder eine formale Theologie noch ein monolithisches und gleichsam starres Glaubenssystem entstanden ist. Die mündliche Tradition half vielmehr dabei, ein flexibles und anpassungsfähiges Glaubenssystem zu errichten, welches auf die Bedürfnisse einer in den kurdischen Bergen isoliert lebenden Gemeinschaft Rücksicht nahm. Auf diese Weise konnte sich das Ezidentum für neue Glaubenssätze öffnen, ohne den Kern seiner religiösen Überzeugungen aufgeben zu müssen. Neben der Oralität wird das Ezidentum wesentlich geprägt durch die Orthopraxie, also die rechte Lebensführung, wozu neben der Teilnahme an religiösen Veranstaltungen die Einhaltung der Gebote und Verbote sowie der formale Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten zählen. Die Aspekte der Orthodoxie, also der theoretisch-theologischen Rechtgläubigkeit, treten demgegenüber in den Hintergrund.

Die historischen Wurzeln der ezidischen Religion reichen zurück auf einen „Pool" alt-iranischer Religionen, die noch vor dem Jahr 2000

v. Chr. existierten. Aufgrund der Tatsache, dass das Ezidentum viele Elemente alt-iranischer Provenienz aufweist, wie z.B. bestimmte Riten, die Engellehre oder die Verehrung der Sonne, ist es sehr wahrscheinlich, dass das heutige Ezidentum seine Wurzeln in einer alt-iranischen Ur-Religion bzw. einem Pool aus alt-iranischen Religionen gehabt hat. Obwohl die Eziden Gemeinsamkeiten mit den Zarathustriern aufweisen und sich beide aus jenen alt-iranischen Ur-Religionen speisen, handelt es sich - entgegen vielfacher Behauptung - nicht um Geschwisterreligionen im engeren Sinn. Eziden sind daher keine Zarathustrier.

Während die Eziden noch bis zum 15. Jahrhundert im Nahen Osten politisch sehr einflussreich waren, ist ihre Geschichte ab dem 16. Jahrhundert eine Geschichte der zunehmenden Verfolgung, des Leids und der Flucht. Wegen der ausschließlich oralen religiösen Praxis hatten die Eziden in ihrer muslimisch dominierten Umwelt nicht den Status von „Leuten der Schrift", d.h. Anhängern einer Offenbarungsreligion, wie etwa die Juden oder Christen. Sie galten damit als „Heiden" oder „Ungläubige", sie waren mehr oder weniger rechtlos und hatten ständig Repressalien zu erdulden. Aus muslimischer Sicht blieb ihnen vielfach nur die Wahl zwischen Bekehrung zum Islam oder Tod.

Die ezidische Geschichte war daher seit dem 16. Jahrhundert geprägt von Strafexpeditionen, die in regelmäßigen Abständen von osmanischen Gouverneuren der Provinzen Diyarbakır, Bagdad und Mosul oder von mächtigen muslimisch-kurdischen Lokalfürsten gegen die Eziden unternommen wurden. Dass diese Schutzlosigkeit bis in die heutige Zeit überlebt hat, zeigt nicht zuletzt der seit dem 03.08.2014 vom IS begangene Völkermord an den in Shingal lebenden Eziden. Die Eziden waren in ihrer Geschichte immer eine „doppelt" verfolgte Minderheit: zum einen gehören sie der kurdischen Minderheit in den Staaten Türkei, Irak, Iran und Syrien an (und davor in den Vorgängerreichen der Perser und der Osmanen), zum anderen stellen sie eine kleine nicht-muslimische Religionsgemeinschaft unter den mehrheitlich sunnitischen Kurden dar.

Woran glauben die Eziden?

Zu betonen ist zunächst, dass das Ezidentum ein eigenständiger Glaube ist und keine unselbstständige Spielart oder synkretistisches Produkt anderer Religionen darstellt. Es bestehen zwar einige Glaubenselemente, die formal auch bei anderen Religionen zu finden sind, die Kosmogonie, Glaubenslehre und viele religiöse Bräuche im Ezidentum sind jedoch einzigartig und bilden daher entscheidende Distinktionsmerkmale gegenüber anderen Religionen.

Eziden glauben an einen Gott, den Schöpfer des Universums. Er erschafft aus seinem Licht sieben Engel, die er mit der weiteren Schöpfung auf der Erde sowie der Verwaltung der selbigen beauftragt. Der Anführer dieser göttlichen Siebenschaft ist Tausi Melek, der Engel Pfau, der von den Eziden besonders verehrt wird. Die ezidische Religion kennt – anders als etwa der Islam oder das Christentum – nicht die Vorstellung von einem Teufel als Widersacher Gottes. Vielmehr ist Gott einzig, allmächtig und allwissend. Nach ezidischem Grundverständnis wäre Gott schwach und machtlos, wenn er noch eine zweite Kraft neben sich gelten und agieren lassen würde. Die Aussprache des Namens des Teufels ist gleichbedeutend mit der Akzeptanz der Existenz dieser bösen Kraft und stellt aus ezidischer Sicht einen blasphemischen Akt dar. Daher wird der Begriff von Eziden nicht ausgesprochen.

Das Herzstück des Ezidentums ist der Glaube an Tausi Melek. Er ist der erste und bedeutendste Engel. Entgegen der vielfachen Behauptung von Nicht-Eziden symbolisiert Tausi Melek weder den Teufel noch ist er der in Ungnade gefallene Engel, den wir von der christlichen und islamischen Lehre kennen. Tausi Melek ist keineswegs der Gegenpart zu Gott, sondern im Gegenteil dessen Mittler auf der Welt, der Gottes Plan und Werk ausführt. Tausi Melek ist die Manifestation des Schöpfers, aber nicht der Schöpfer selbst, er ist Gottes Alter Ego und mit ihm untrennbar verbunden.

Das Ezidentum kennt keine verbindliche religiöse Schrift, wie es vergleichbar die Bibel für die Christen ist. Die Vermittlung religiöser Traditionen und Glaubensvorstellungen beruhte – bisher –

ausschließlich auf mündlicher Überlieferung. Als Genres heiliger Texte kennt man *Qewlen*, *Qeṣîden*, *Beyten* und *Duayen*, die in Kurmancî-Kurdisch verfasst sind. Die Texte beinhalten u.a. die Schöpfungsmythen der Religion, sonstige mythische Erzählungen sowie Hymnen auf heilige Figuren.

Wie ist die ezidische Gesellschaft aufgebaut?

Die ezidische Gesellschaft ist spätestens seit der Zeit Scheich Adis (1074-1162), der als Reformer der Gemeinschaft gilt, hierarchisch-theokratisch aufgebaut. Sie gliedert sich in zwei Hauptgruppen: die Laien (Mirîden) und die Geistlichen (Ruhanî). Heiraten zwischen den Gruppen sind verboten (Endogamiegebot). Die Geistlichen (Scheichs und Pîren) haben die Pflicht, die zahlenmäßig sehr viel größere Gruppe der Laien in die religiösen Regeln zu unterweisen. Die Laien unterstützen die Geistlichen materiell durch Spenden. Die Kaste der Scheichs und Pîren gliedern sich in Untergruppen, zwischen denen ebenfalls das Endogamiegebot gilt.

Ezide wird man nur, wenn beide Elternteile selbst Eziden sind. Heiraten mit Nicht-Eziden führen zum Ausschluss aus der Gemeinschaft. Die Konsequenzen des Endogamiegebotes stellen die ezidische Gemeinschaft in der Diaspora vor große Herausforderungen, weil sich hier der Unterschied zwischen der kollektivistischen Struktur der Gemeinschaft und der freiheitlich-individualistischen Mehrheitsgesellschaft in den westeuropäischen Ländern besonders deutlich zeigt.

Wie ist die ezidische Identität ausgeprägt?

Die Eziden werden in der wissenschaftlichen Literatur aufgrund ihrer Sprache und materiellen Kultur ethnisch gesehen überwiegend den Kurden zugeordnet. Die Mehrheit der Eziden definiert sich ethnisch auch als Kurden. Dies ist ein bestimmender Faktor ihrer Identität. Gleichwohl besteht neben dem Bekenntnis zum Kurdentum auch eine eigenständige ezidische Identität. Sie lässt sich nach heutigem Kenntnisstand auf sechs verschiedenen Dimensionen abbilden. Die ezidische Identität beinhaltet danach die Dimensionen der

eigenständigen Religion, Ethnie, Geschichte, Gesellschaft, Kultur und Sprache. Das Ezidentum kann somit als Religion, als Ethnie (verwandtschaftliche Gemeinsamkeit), als Geschichte (Schicksalsgemeinschaft), als Gesellschaft (Kastenwesen seit Jahrhunderten), als Kultur (gemeinsame Traditionen, Riten, Bräuche) oder als Sprache (die große Mehrheit der Eziden spricht Kurmancî-Kurdisch, religiöse Texte sind überwiegend in Kurmancî verfasst) definiert werden. Bei jedem Eziden ist der Grad der einzelnen Dimensionen unterschiedlich ausgeprägt.

Welche Transformationsprozesse zeigen sich in der Diaspora?

Aufgrund der fortwährenden Unterdrückung und Verfolgung in den traditionellen Herkunftsstaaten kam es im Laufe der Jahrhunderte immer wieder zu Migrationsbewegungen der Eziden: im 19. Jahrhundert in den Kaukasus und im letzten Jahrhundert vor allem nach Deutschland. Während das Bildungsniveau der ersten nach Deutschland gekommenen Migrantengeneration noch sehr gering war - die wenigsten hatten überhaupt eine Schule besucht - ergriff die zweite Generation zunehmend ihre neuen Bildungschancen. Die dritte und vierte Generation befindet sich gemessen an den Schul- und Hochschulabschlüssen auf einem gleich hohen Niveau wie die übrige Mehrheitsgesellschaft. Die meisten Eziden in Deutschland messen der Bildung einen sehr hohen Stellenwert bei, weil sie wissen, dass eine gute Bildung für ihre Kinder der Schlüssel zu gesellschaftlicher Teilhabe und (materieller) Unabhängigkeit ist.

In ihren Heimatländern lebten die Eziden jahrhundertelang in ständiger Angst und in Unfreiheit. Sie mussten ihre Religion und Identität verbergen und nicht selten auch verleugnen. Die neue Freiheit in der Diaspora ermöglicht den Eziden einen Existenzaufbau in Frieden und Freiheit. War die ezidische Gemeinschaft früher dazu genötigt, ihre Religion im Verborgenen zu praktizieren, ist sie nunmehr eine aktive, nach allen Seiten hin offene Glaubensgemeinschaft, die den Dialog mit anderen nicht mehr scheut, sondern ihn sucht. Im Sinne der Integration der Eziden in die deutsche Mehrheitsgesellschaft wirkt es sich positiv aus, dass die Eziden in ihrer langen Geschichte flexibel und adaptationsfähig bleiben mussten, um nicht unterzugehen. Sie können sich an

neue Gegebenheiten und Lebensumstände sowie an fremde Kulturen gut anpassen, ohne ihren religiösen „Kompass“ oder den Kern ihrer religiösen Lehre aufzugeben.

Als ein wichtiger Teil des Transformationsprozesses zeigt sich die allmähliche Abwendung von der rein oralen Religionstradierung hin zu Anfängen einer Schriftreligion. Die Eziden sind bestrebt, ihre heiligen religiösen Texte zu kanonisieren. Diese Bestrebungen finden sich allen voran bei der jüngeren in der Diaspora ausgebildeten Generation. Dabei spielt der Blick der Mehrheitsgesellschaft auf die Eziden in der Diaspora eine entscheidende Rolle. Denn die Eziden fühlen sich in der Pflicht, ihre Tradition transparent und offen zu präsentieren, damit die Mehrheitsgesellschaft sie verstehen kann.

Mit der Hinwendung zur formalen Theologie gehen nicht nur Bestrebungen zur Kanonisierung und Vereinheitlichung religiöser Texte einher, sondern auch die Kritik an einigen überlieferten ezidischen Glaubenslehren, wie etwa dem Endogamiegebot, dem Kastenwesen und der damit einhergehenden Verteilung von religiösen Rechten und Pflichten. In der Diaspora zeichnen sich schon länger heftige Debatten ab. Immer breitere Schichten, Frauen wie Männer, Geistliche wie Mirîden, beteiligen sich an diesem Diskurs. Der durch die Veränderung der Religionspraxis bewirkte gesellschaftliche Wandel in Deutschland ist jedoch bislang noch nicht absehbar. Die ezidische Gemeinschaft befindet sich vielmehr in einem dynamischen Prozess der Veränderung. Dieser Transformationsprozess bedeutet für die Eziden auf der einen Seite, dass die Gefahr der Marginalisierung ihrer Religion kaum noch vorhanden ist. Auf der anderen Seite bringen diese Veränderungen jedoch auch „Kosten“ mit sich. Von einigen Eziden wird in diesem Kontext die Frage in den Raum gestellt, ob das Ezidentum weiter fortbestehen kann, wenn das über Jahrhunderte „gelebte Wissen“ nicht mehr auf die ursprüngliche (allein mündliche) Art tradiert wird. Mit dem bisherigen Fehlen einer ausformulierten Theologie ging auch der Verzicht auf dogmatische Regeln einher, die man als starr empfinden könnte. Hier bestehen daher Bedenken, ob eine formale Theologie nicht zu Lasten der Anpassungsfähigkeit ginge, die das Ezidentum lange Zeit überlebensfähig gemacht hat.

Die ezidische Gesellschaft ist im Gegensatz zur deutschen traditionell kollektivistisch orientiert. Doch auch hier vollzieht sich ein Wandel; gerade bei den Vertretern der dritten und vierten Generation finden wir deutlich mehr Anteile des individualistischen Wertesystems als noch bei Vertretern der ersten Generation. Dies ist jedoch kein rein ezidisches Phänomen. Studien an modernen Diasporagemeinschaften belegen, dass bessere Ausbildung und größere Urbanisierung den Kollektivismus reduzieren und die individualistische Orientierung dagegen erhöhen.

Vor dem Hintergrund der divergierenden Wertesysteme zeigt sich in der Diaspora ein verschärfter Generationenkonflikt. Die jüngere Generation verlangt Antworten und Erklärungen von ihren Eltern, warum sie dieses oder jenes tun soll, beispielsweise warum sie mit Nicht-Eziden keine Heirat eingehen darf. Grundsätzlich gerät das strikte Endogamiegebot zunehmend ins Wanken, insbesondere bei Eziden der jüngeren Generation. Wurde die Endogamie in früheren Zeiten als notwendiger Schutzmechanismus gegenüber feindlichen Angriffen legitimiert, wird sie in der Diaspora zunehmend als anachronistisch und schädlich im Hinblick auf das Fortbestehen der Gemeinschaft bewertet.

Wie sind die Eziden in Deutschland organisiert?

Seit Beginn der 1990er Jahre ist eine stetige Institutionalisierung der ezidischen Religion mit ihren Riten und Bräuchen zu beobachten. Die Gründung von Kulturvereinen und Gemeinden sowie Zeitschriften, aber auch eigenen Fernsehsendern, weist auf die vielfältigen gesellschaftlichen Veränderungen hin. Die Eziden nutzen jene Gemeindehäuser für religiöse Feste und den kulturellen Austausch mit Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften, aber auch als Ort, um ihre Toten rituell zu waschen und zu beklagen. Ferner werden Bildungsangebote und Diskussionsveranstaltungen über Tradition, Kultur und Geschichte des ezidischen Lebens und der Religion in diesen Kulturhäusern angeboten. Zugleich sind diese Gemeinden auch ein Ort der Begegnung der Eziden aus allen traditionellen Herkunftsstaaten. Dies ist von historischer Bedeutung. Erst in der Diaspora ist es

den Eziden möglich, über die Grenzen ihrer Herkunftsstaaten und der Stämme, denen sie angehören, hinaus zusammenzukommen und sich zu begegnen.

Gegenwärtig gibt es in Deutschland keinen Dachverband, der alle oder die Mehrheit der ezidischen Vereine, Gemeinden und Organisationen repräsentiert. Die drei bislang gegründeten Dachverbände repräsentieren nur einen Teil der ezidischen Gesellschaft. Eine gemeinsame Artikulation von Interessen durch die Dachverbände erfolgt bislang, wenn überhaupt, eher punktuell.

Wie sieht die Zukunft der Eziden aus?

Die Zukunftsaussichten der ezidischen Religion in den traditionellen Siedlungsgebieten sind düster. Die größte im Nordirak lebende Gruppe der Eziden ist mit fortwährenden feindlichen Angriffen konfrontiert, die das Ziel verfolgen, die Eziden als Gruppe auszulöschen. Der durch den IS begangene Völkermord ist dabei als die Fortsetzung der Verfolgungs- und Vernichtungswellen zu werten, die es im Laufe der letzten Jahrhunderte immer wieder gegeben hat. Shingal, als Hauptsiedlungsgebiet der Eziden, könnte für immer verloren gehen, weil die Eziden trotz der militärischen Zurückdrängung des IS aus diesem Gebiet keine Garantie für ihre Sicherheit haben, wenn sie zurückkehren. Mit dem Verlust Shingals als religiösem Bezugsort nehmen die Atomisierung der Gemeinschaft und damit die Gefahr der Zerstreuung zu.

In ihrer Wahlheimat Deutschland leben die Diaspora-Eziden unter ganz anderen gesellschaftlichen Voraussetzungen als in ihren ursprünglichen Heimatländern. Während ezidische Bräuche gut zu einer traditionell ländlichen Bevölkerung passten und institutionalisiert werden konnten, ist das Leben in einem industrialisierten Staat mit einer säkularen und individualistisch ausgerichteten Mehrheitsgesellschaft mit neuen Anforderungen und Herausforderungen verbunden. Die Konfrontation mit ganz anderen Lebensstilen und Gepflogenheiten bedeutet, das eigene Selbstverständnis hinterfragen und den eigenen Platz neu aushandeln zu müssen, um sich der aktuellen Chancen und

Gefahren bewusst zu werden und ihnen angemessen begegnen zu können. Deswegen steht die ezidische Gesellschaft vor Prozessen der Veränderung, die eine Antwort auf die Frage geben sollen, wie sich Religion und religiöse Praxis den gewandelten Bedingungen anpassen können, ohne Traditionen, Bräuche und Geschichte zu leugnen oder gar die ezidische Identität ganz aufzugeben. Für die Zukunft der Eziden als religiöse Gemeinschaft in Westeuropa ist es vor allem wichtig, eine Balance zwischen alten Traditionen und neuen Konfrontationen zu finden.

Die Bedingungen, unter denen das Ezidentum hier gelebt wird, haben bereits zu einer Veränderung der dörflich-feudalistischen Strukturen geführt. Die Geistlichen sehen sich mit der Notwendigkeit konfrontiert, ihr Wirken und ihr Selbstverständnis unter den veränderten Bedingungen der Diaspora neu zu definieren. In diesem Zusammenhang werden die Bestrebungen zur Schaffung einer formalen Theologie das Ezidentum nachhaltig verändern. Die dabei entstehenden Konflikte (insbesondere die Diskurse über die ezidische Identität und den Sinn der Endogamie) werden die Zukunft der Gemeinschaft nachhaltig bestimmen.

Innerhalb der ezidischen Gemeinschaft wird eine Angst vor dem Verlust der Identität artikuliert. In der gesellschaftlichen Freiheit wird das Risiko gesehen, dass sich das Ezidentum in seiner bisherigen Form verändert und ezidische Tradition und Kultur zerstört wird. Es gibt große Befürchtungen darüber, dass das Ezidentum der Gefahr ausgeliefert sei, in dieser neuen Freiheit „dahinzuschwinden", „sich aufzulösen" und für „immer unterzugehen". In der ezidischen Gesellschaft lassen sich so hinsichtlich des Blicks auf die Zukunft der Religion zwei wesentliche Lager unterscheiden: Auf der einen Seite besteht die Befürchtung, dass sich das Ezidentum durch eine Anpassung an die gesellschaftliche Moderne so ändern könnte, dass es gar nicht mehr wiederzuerkennen ist. Auf der anderen Seite dominiert die Sorge, dass es das Ezidentum in gar nicht allzu ferner Zukunft nicht mehr geben wird, weil sich diejenigen Eziden, die die bisherige religiöse Praxis entweder als zu einschränkend und rückständig empfinden oder deren individualistische Orientierung die Bindung an das Ezidentum und die ezidische

Gemeinschaft schwächt, vom Ezidentum abwenden werden. Es muss abgewartet werden, wie sich dieser dynamische Prozess entwickeln wird.

Unter dem Schutz und im Rahmen des in Deutschland bestehenden demokratischen Rechtsstaats unternehmen die Eziden viele erfolgreiche Schritte, um ihre Religion und Kultur zu bewahren und gleichzeitig einen Beitrag für ihre Integration zu leisten. Die hierfür essentielle Arbeit der ezidischen Kulturvereine, Gemeinden und Organisationen wurde bereits erwähnt. In jüngster Zeit sind verschiedentliche Initiativen ergriffen worden, um das Ezidentum - gerade auch für die deutsche Öffentlichkeit - noch transparenter zu machen. Dazu gehört beispielsweise das Ziel, die ezidische Religion als Religionsgesellschaft staatlich anerkennen zu lassen. Ferner soll das Ezidentum langfristig als Hochschulfach an staatlichen Universitäten etabliert werden. Und schließlich ist noch die Absicht zu nennen, einen ezidischen Tempel als identitätsstiftenden Kult- und Gebetsort für alle in Deutschland lebenden Eziden zu errichten. Ein solcher Tempel wurde mit sehr positiver Resonanz in der georgischen Hauptstadt Tiflis errichtet.

Glossar

Begriff	Bedeutung
Adani	eine von insgesamt drei Scheich-Kasten
Ahl-e Haqq	überwiegend im Iran verbreitete religiöse Minderheit innerhalb der Schiiten mit ausgeprägten vorislamischen Glaubenselementen, insbesondere deutlichen Parallelen zum Ezidentum und Alevitentum
Baba Çawîş	Hüter des Heiligtums des Scheich Adi in Lalish
Baba Scheich	religiöses Oberhaupt der Eziden
Batizmî	Fest zu Ehren des ezidischen Heiligen Pîr Alî
berat	als heilig erachtete Kugeln, die aus der Erde des Heiligtums in Scheich Adi sowie dem Wasser der weißen Quelle (Kaniya Sipî) in Lalish geformt werden
Beyt(en)	Genre der heiligen religiösen Texte der Eziden; handeln überwiegend von den Pflichten eines jeden Eziden
birayê axiretê	Jenseitsbruder
biska pora	Ritus des ersten Haareschneidens bei den ezidischen Jungen, der im 7., 9. oder 11. Monat nach der Geburt erfolgt

Çarşema Sor	„Roter Mittwoch“, religiöses Neujahrsfest der Eziden
Cimaʿiya Şêxʿadi	Fest zu Ehren des Heiligen Scheich Adi in Lalish vom 6.-13. Oktober
Çirok(en)	„(Volks-)Erzählungen“; häufig Grundlage für die heiligen religiösen Texte der Eziden
def	großes Tamburin; heiliges ezidisches Musikinstrument
Duay(en)	Gebete der Eziden; Genre der heiligen religiösen Texte der Eziden
Êzîd	mythische Figur, häufig synonyme Bezeichnung für Gott
Êzîdî	Selbstbezeichnung der Eziden, kurd. für „der, der mich erschaffen hat“, womit Gott gemeint ist
Fatwa	von einer muslimischen religiösen Autorität erstellte Rechtsauskunft, um eine rechtliche oder religiöse Streitfrage auf Grundlage der Scharia zu klären
Feqîr	hoch angesehener Ezide, der ein asketisches und frommes Leben führt
Îda Êzî	Fest zu Ehren der mythischen Figur Êzîd
Kāfir	Arab. für „Ungläubige“ oder „Gottesleugner“; gemeint ist das Ungläubigsein in Bezug auf islamische Glaubensinhalte
Kaniya Sipî	als heilig geltende „Weiße“ Quelle in Lalish

Kaniya Zemzem	als heilig geltende „Zemzem"-Quelle in Lalish
Kebanî	Leiterin des Frauenordens „Fahra" in Lalish
kiras guhertîn	„die Kleider wechseln"; ezidischer Terminus für die Seelenwanderung
Kirîv	Pate bei der Beschneidung der Jungen
Kitab al-Jilwa	„Buch der Offenbarung", Textsammlung von ezidischen Überlieferungen, die aber nicht allesamt authentisch sind
Koçek	sehr angesehener Ezide, dem hellseherische Fähigkeiten attestiert werden
Kurmancî	neben Sorani und Südkurdisch die dritte kurdische Sprache; sie wird von etwa 65% aller Kurden gesprochen (vorwiegend in der Türkei und in Syrien, aber auch im Irak, Iran, Libanon, Armenien und in einigen anderen ehemaligen Sowjetrepubliken)
Lalish	zentrales und wichtigstes ezidisches Heiligtum im Nordirak, wohin Wallfahrten unternommen werden
Meclîs-î Ruhanî	Religiöser Rat der ezidischen Würdenträger mit Sitz im Nordirak, der verbindlich über Auslegungsfragen entscheiden soll
Meshafa Resh	„Das schwarze Buch"; Textsammlung von ezidischen Überlieferungen, die aber nicht allesamt authentisch sind

Millet	religiös definierte Rechtsordnung im Osmanischen Reich (1299-1922), in welcher der Status der nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften geregelt wurde
Mîr	weltliches und religiöses Oberhaupt der Eziden
Mirîd	Angehöriger der Kaste der religiösen Laien (etwa 80 % aller Eziden)
mor kirin	„Markieren"; Terminus für eine der Taufe ähnliche Zeremonie bei Jungen und Mädchen
nanê miriyan	Gabe von Brot und übrigen Speisen zu Ehren von verstorbenen Angehörigen; bei verschiedenen Festen praktiziert
Newroz	alt-iranisches Neujahrs- und Frühlingsfest, das auf der Balkanhalbinsel, in der Schwarzmeerregion, im Kaukasus, in Zentralasien und vor allem im Nahen Osten gefeiert wird
Peşîmam	Scheich mit einem religiösen Amt sehr hohen Ranges
Pîr	Angehöriger der Kaste der Geistlichen, die aus vier Gruppen besteht: Hesen Meman, Pîr Afat, Pîr Jerwan und Pîr Haci Ali (etwa 5 % aller Eziden)
Pîr Alî (Pîyalî)	Heiliger der Eziden, zu dessen Ehren Batizmî gefeiert wird
Qatani	eine von insgesamt drei Scheich-Kasten
Qeşîd(en)	Genre der heiligen religiösen Texte der Eziden; enthalten Loblieder auf heilige Männer

Qewl(en)	Genre der heiligen religiösen Texte der Eziden; wichtigstes und größtes Genre der überlieferten Texte
Qewwal(en)	speziell ausgebildete Sänger und Rezitatoren der heiligen religiösen Texte der Eziden; gelten als das „religiöse Gedächtnis“ der Gemeinschaft
sanjak	als heilig erachtete Bronzefigur, die Tausi Melek symbolisiert
Scheich	Angehöriger der Kaste der Geistlichen, die aus drei Gruppen besteht: Adani, Qatani und Şemsani (etwa 15 % aller Eziden)
Scheich Adi	Heiliger der Eziden (1074-1162), der als bedeutender Reformer der Religionsgemeinschaft gilt
Scheich Adi Heiligtum	religiöse Stätte in Lalish, in der sich u.a. das Mausoleum Scheich Adis befindet
Scheich Wezîr	Wächter des Mausoleums von Şeşims in Lalish; Repräsentant der Şemsani-Lineage
Schiiten	Anhänger der „Schia“, die nach der Sunna die zweitgrößte Konfession des Islams ist; etwa 15 % aller Muslime sind Schiiten
Şemsani	eine von insgesamt drei Scheich-Kasten
Şeşims	einer der sieben Engel der Eziden, der die Sonne symbolisiert
Seyahat-namê	zehnbändiges „Reisebuch“ des osmanischen Schriftstellers Evliya Çelebi über seine Reisen im Osmanischen Reich und dessen Nachbarländern

Sheikhan	Region in der nordirakischen Provinz Ninive; nach Shingal das größte von Eziden bewohnte Gebiet im Nordirak
Shingal	Region in der nordirakischen Provinz Ninive; bis zum Völkermord vom 03.08.2014 das größte von Eziden bewohnte Siedlungsgebiet weltweit mit etwa 400.000 bis 450.000 Menschen
şibab	lange Flöte; heiliges ezidisches Musikinstrument
simat	heiliges Mahl für die Besucher des Cimaʿiya Şêxʿadi
sinet	Beschneidung der Jungen
Sufi	muslimischer Mystiker
Sunniten	Anhänger der größten Glaubensrichtung im Islam; etwa 85 % aller Muslime sind Sunniten
Tausi Melek	Engel Pfau; der bedeutendste der insgesamt sieben ezidischen Engel; er gilt als Stellvertreter Gottes auf Erden
Tawûs geran	Rundreise der Qewwalên in die ezidischen Dörfer und Städte, bei der die sanjak-Standarten rumgeführt werden
Tur Abdin	Berg der Diener; ehemals überwiegend von assyrisch-aramäischen Christen besiedelte Region in Nordmesopotamien im Südosten der heutigen Türkei.
Umayyaden	Kalifendynastie, die von 661 bis 750 n. Chr. von Damaskus aus über das islamische Reich regierte

xuşka axiretê	Jenseitsschwester
Xwedê	kurd. für „Gott“

Literatur

Anmerkung: Alle Online-Quellen wurden zuletzt am 21.03.2016 aufgerufen.

Açıkyıldız, B. (2010). *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion.* London: Tauris.

Ackermann, A. (2003). Yeziden in Deutschland – Von der Minderheit zur Diaspora. *Paideuma, 49*, 157-177.

Adelmann, G., Brües, S., Finckh-Krämer, U. & Schweitzer, C. (2014). *Islamischer Staat, Irak und Syrien – Herangehensweise an die aktuelle Krise*. Minden.
<http://www.soziale-verteidigung.de/uploads/media/IS-Irak-Syrien_20140820.pdf>

Affolderbach, M. & Geisler, R. (2007). *Die Yeziden.* Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.

Ainsworth, W. F. (1861). The Assyrian Origin of the Izedis or Yezidis – the so-called "Devil-Worshippers". *Transactions of the Ethnological Society of London, 1*, 11-44.

Al-Yazidi, A. M. b. I. (1990). *Gute Gedanken, gute Worte, gute Taten – Zarathustra zu uns sprach*. Hamburg: Verein der Anhänger der yezidischen zarathustrischen Religion Deutschlands e.V.

Allison, C. (2001). *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*. Richmond: Curzon Press.

Allison, C. (2004). Imagining the Book: fakery, fantasy and the search for Yezidi scriptures. In: A. Krasnowolska, & M. Rzepka (Hrsg.), *International Conference on Kurdish Studies, 17 – 19 May 2004, Cracow,* (S. 133-144). Krakau: Polish Acad. of Sciences Pr.

Allison, C. (2008). “Unbelievable Slowness of Mind”: Yezidi Studies, from Nineteenth to Twenty-First Century. *The Journal of Kurdish Studies, 6,* 1-23.

Allison, C. (2013). Addressivity and the Monument: Memorials, Publics and the Yezidis of Armenia. *History & Memory, 25 (1)*, 145-181.

Allison, C. (2014). Living with labels: new identities and the Yezidis of Turkey. In: S. Brennan & M. Herzog, Marc (Hrsg.), *Turkey and the politics of national identity: social, economic and cultural transformation,* (S. 95-117). London: I.B. Tauris.

Ambos, K. (2008). *Internationales Strafrecht: Strafanwendungsrecht – Völkerstrafrecht – Europäisches Strafrecht*. 2. Aufl., München: Beck.

Amnesty International (2014a). *Ethnic cleansing on a historic scale: The Islamic State’s systematic targeting of minorities in northern Iraq*. London.
< https://www.es.amnesty.org/uploads/media/Iraq_ethnic_cleansing_final_formatted.pdf>

Amnesty International (2014b). *Escape from hell: Torture and sexual slavery in Islamic State captivity in Iraq*. London.
<http://www.amnesty.org.uk/sites/default/files/escape_from_hell_-_torture_and_sexual_slavery_in_islamic_state_captivity_in_iraq_-_english_2.pdf>

Arraf, J. (2014). *Islamic State persecution of Yazidi minority amounts to genocide, UN says,* 07.08.2014.
<http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2014/0807/Islamic-State-persecution-of-Yazidi-minority-amounts-to-genocide-UN-says-video>

Asatrian, G. & Arakelova, V. (2003). Malak Tāwūs: The Peacock Angel of the Yezidis. *Iran and the Caucasus, 7 (1-2)*, 1-36.

Aust, S., Malzahn, C. & Kogel, E. M. (2014). *50.000 Jesiden sitzen am heiligen Ort in der Falle,* 07.08.2014. <http://www.welt.de/politik/deutschland/article130995114/50-000-Jesiden-sitzen-am-heiligen-Ort-in-der-Falle.html>

Ayhan, D., Catani, C. & Tagay, S. (2016). Veränderung der ezidischen Identität infolge des IS-Massakers. <https://ww3.unipark.de/uc/MA_Ayhan/>

Baader, V. M. (1995). Ethnische Identität und ethnische Kultur: Grenzen des Konstruktivismus und der Manipulation. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, 8 (1),* 32-45.

Badger, G. P. (1852). *The Nestorians and their Rituals: with the narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842 – 1844 and a late visit to those countries in 1850; also researches into the present condition of the Syrian Jacobites, Papal Syrians, and Chaldeans, and an inquiry into the religious tenets of the Yezeedees*, Vol. 1, London: Masters.

Bangert, Y. (1991). Drei Kreuze im Paß heißt Yezide. In: T. Zülch (Hrsg.), *Völkermord an den Kurden: Eine Dokumentation der Gesellschaft für bedrohte Völker,* (S. 99-104). Frankfurt am Main: Luchterhand-Literaturverlag.

Barir, I. (2015). „I own nothing save my dreams": Ezidis recount their tragedy. *Journal of Levantine Studies, 5,* 137-154.

Benninghaus, R. (2005). Friedhöfe als Quellen für Fragen des Kulturwandels: Grabkultur von Yeziden und Aleviten in Deutschland mit Seitenblick auf die Türkei. In: R. Langer, R. Motika, & M. Ursinus (Hrsg.), *Migration und Ritualtransfer – Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa,* (S. 247-288). Frankfurt am Main: Lang.

Berster, L. & Schiffbauer, B. (2014). Völkermord im Nordirak? Die Handlungen der Terrorgruppe „Islamischer Staat" und ihre völker-

rechtlichen Implikationen. *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, ZaöRV, 74* (4), 847-872. <http://www.zaoerv.de/74_2014/74_2014_4_a_847_872.pdf>

Bickel, M. (2014). *Terror von allen Seiten,* 14.10.2014. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/naher-osten/amnesty-international-schiiten-und-terror-im-irak-13207006.html>

Bittner, M. (1913). *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter – Kurdisch und Arabisch. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien LV, Abhandlung IV*, Wien: Hölder in Komm.

Browne, R. (2015). *Yazidi Groups Plead With International Criminal Court to Prosecute 'Genocide' by Islamic State*, 24.09.2015. <https://news.vice.com/article/yazidi-groups-plead-with-international-criminal-court-to-prosecute-genocide-by-islamic-state>

Brunner, R. & Zeltner, W. (1980). *Lexikon zur pädagogischen Psychologie und Schulpädagogik*. München: Reinhardt.

Cadge, W. & Ecklund, E. H. (2007). Immigration and Religion. *Annual Review of Sociology, 33,* 359-379.

Dabag, M. (2012). Nationale Vision und Gewaltpolitik: Der Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich 1915/16. In: Niedersächsisches Kultusministerium (Hrsg.), *Völkermord als Thema im Unterricht, Dokumentation zur 3. Fachdidaktischen Tagung für Geschichte und Politik,* (32-45). Holzminden: Color-Druck GmbH. <http://www.nibis.de/nibis3/uploads/2medfach/files/Tagungsband_Voelkermord_Web_2012.pdf>

Dabag, M. (2014). *Genozid als gesamtgesellschaftliches Verbrechen*, 30.04.2014. <http://www.aktion-deutschland-hilft.de/de/fachthemen/gastkommentare/genozid-gesamtgesellschaft liches-verbrechen/>

Dabag, M. & Platt, K. (2015). Verlust und Vermächtnis. Überlebende des Genozids an den Armeniern erinnern sich. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.

Dabag, M. (2016). WiederAneignung von Identität in der Fremde. Herausforderungen für eine Diaspora der Eziden in Europa. In: Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (GEA) (Hrsg.), *Eziden und das Ezidentum im Transformationsprozess: gestern, heute, morgen. Beiträge der Zweiten Internationalen GEA-Konferenz vom 04. bis 05.10.2014 in Bielefeld.*

Dalalyan, T. (2011). Construction of Kurdish and Yezidi identities among the Kurmanj-speaking population of the Republic of Armenia. In: V. M. Voronkov (Hrsg.), *Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia*, (S. 177-201). Tiflis: Heinrich Böll Stiftung South Caucasus.

Dangeleit, E. & Knapp, M. (2015). *Streit um Shengal*, 27.11.2015. <http://www.heise.de/tp/artikel/46/46688/1.html>

Dave, D. & Glanz, J. (2007). *Toll in Iraq Bombings Is Raised to More Than 500*, 22.08.2007. <http://www.nytimes.com/2007/08/22/world/middleeast/22iraq-top.html?_r=0>

Dewezet (2011). Angebliche „Teufelsanbeterei" löst eine Debatte aus, 02.09.2011. <http://www.dewezet.de/portal/startseite_Angebliche%26%238222%3BTeufelsanbeterei%26%238220%3B-loest-eine-Debatte-_arid,361133_regid,1..html>

Düchting, J. (2004). *Die Kinder des Engel Pfau – Religion und Geschichte der kurdischen Yezidi*. Köln: Komkar.

Düchting, J. & Ateş, N. (1992). *Stirbt der Engel Pfau? Geschichte, Religion und Zukunft der Yezidi-Kurden*. Köln: Komkar.

Dulz, I. (2001). *Die Yeziden im Irak – Zwischen „Modelldorf" und Flucht*. Hamburg: LIT.

Durm, M. (2014). *In den Fängen der Dschihadisten*, 03.11.2014. <http://www.deutschlandfunk.de/jesiden-verfolgung-in-den-faengen-der-dschihadisten.724.de.html?dram:article_id=302149>

Ebaugh, H. R. & Chafetz, J. S. (2000). *Religion and the new immigrants: continuities and adaptations in immigrant congregations.* Walnut Creek: AltaMira Press.

Einstein, A. (2005). *Mein Weltbild.* Berlin: Ullstein Taschenbuch.

Eißler, F. (2015). Zur Situation der Eziden. *Materialdienst der EZW, 6*, 205-210.

Encyclopaedia Britannica (2012). *Religions around the world.* Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc

Fisher, S. K. (1996). Occupation of the Womb: Forced Impregnation as Genocide. *Duke Law Journal, 46,* 91-133.

Frank, R. (1911). *Scheich ʿAdi, der große Heilige der Jezîdîs*. Berlin: Mayer & Müller.

Fuccaro, N. (1999). *The Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq. Library of Modern Middle East Studies No. 14*. New York: Tauris Publ.

Gehlen, M. (2014). *Das Leid der eingeschlossenen Jesiden,* 10.08.2014. <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-08/jesiden-flucht-hilfe-irak>

Genkova, P. (2012). *Kulturvergleichende Psychologie: Ein Forschungsleitfaden.* Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (Hrsg.) (2016). *Eziden und das Ezidentum im Transformationsprozess: gestern, heute, morgen.*

Beiträge der Zweiten Internationalen GEA-Konferenz vom 04. bis 05.10.2014 in Bielefeld.

Gökçen, A. & Tee, C. (2010). Notes from the Field: Yezidism: A New Voice and an Evolving Culture in Every Setting. *British Journal of Middle Eastern Studies, 37*, 405-427.

Gölbaşi, E. (2008). *The Yezidis and the Ottoman State: Modern Power, Military Conscription, and Conversion Policies, 1830-1909, master thesis, Boğaziçi University. Istanbul*.

Graichen, A. (2015). Das Ezidentum: Monotheistische Religion rund um den Engel Pfau. *Materialdienst der EZW, 6*, 210-218.

Grawe, K. (2004). *Neuropsychotherapie.* Göttingen: Hogrefe.

Guest, J. S. (1993). *Survival among the Kurds: A history of the Yezidis*. London: Routledge.

Guidi, M. (1932). Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islām e del dualismo. *Rivista degli Studi Orientali, 13*, 266-300.

Hall, E. T. (1977). *Beyond Culture.* Garden City: Anchored Press.

Hall, S. (2000). *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Band 2,* 2. Aufl. Hamburg: Argument-Verlag.

Hobe, S. (2014). *Einführung in das Völkerrecht*. 10. Aufl., Tübingen: Francke.

Hoffmeister, F. & Knoke, S. (1999). Das Vorermittlungsverfahren vor dem Internationalen Strafgerichtshof – Prüfstein für die Effektivität der neuen Gerichtsbarkeit im Völkerstrafrecht. *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, ZaöRV, 59,* 785-808.

Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values.* Beverly Hills: Sage Publications.

Hofstede, G. & Hofstede, G. J. (2011). *Lokales Denken, globales Handeln. Interkulturelle Zusammenarbeit und globales Management.* München: dtv.

Hopkins, S. (2014). *Full horror of the Yazidis who didn't escape Mount Sinjar: UN confirms 5,000 men were executed and 7,000 women are now kept as sex slaves*, 14.10.2014. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2792552/full-horror-yazidis-didn-t-escape-mount-sinjar-confirms-5-000-men-executed-7-000-women-kept-sex-slaves.html>

Hoppenbrock, S. (2015). *Aus Anlass des 100. Jahrestages des Genozids an den Armeniern 1915. Wo ein Henker, da kein Richter? Zu den rechtlichen Sanktionsmöglichkeiten der Verbrechen des „Islamischen Staats"*, 24.04.2015. <http://bim.lbg.ac.at/sites/files/bim/attachments/hoppenbrock_-_wo_ein_henker_da_kein_richter_.pdf>

Horten, M. (1918). Die Geheimlehre der Jezidi, der sogenannten „Teufelsanbeter". *Der Neue Orient, 3*, 105-107.

Human Rights Watch (2014a). *Iraq: Forced Marriage, Conversion for Yezidis: Victims, Witnesses Describe Islamic State's Brutality to Captives*, 11.10.2014. <https://www.hrw.org/news/2014/10/11/iraq-forced-marriage-conversion-yezidis>

Human Rights Watch (2014b). *ISIL's Reign of Terror: Confronting the Growing Humanitarian Crisis in Iraq and Syria, Testimony of Sarah Margon*, 09.12.2014. <https://www.hrw.org/news/2014/12/09/isils-reign-terror-confronting-growing-humanitarian-crisis-iraq-and-syria-testimony>

Human Rights Watch (2015). *Iraq: ISIS Escapees Describe Systematic Rape. Yezidi Survivors in Need of Urgent Care*, 14.04.2015. <https://www.hrw.org/news/2015/04/14/iraq-isis-escapees-describe-systematic-rape>

Institute for International Law and Human Rights (2015). *Between the Millstones: The State of Iraq's Minorities Since the Fall of Mosul.* <http://minorityrights.org/wp-content/uploads/2015/03/MRG_Rep_Iraq_ONLINE.pdf>

Islamischer Staat (2014). The revival of Slavery before the hour. *Dabiq, 1435 (4)*, 14-17. <http://media.clarionproject.org/files/islamic-state/islamic-state-isis-magazine-Issue-4-the-failed-crusade.pdf>

Issa, C. (2007). *Das Yezidentum: Religion und Leben*. Oldenburg: Dengê Êzîdiyan.

Kaczorowski, K. (2014). Yezidism and Proto-Indo-Iranian Religion. *Fritillaria Kurdica, Bulletin of Kurdish Studies, 3+4,* 106-121.

Kartal, C. (2007). Yeziden in Deutschland – Einwanderungsgeschichte, Veränderungen und Integrationsprobleme. *Kritische Justiz, 40 (3)*, 240-257.

Keller, J. (2015). *Why ISIS's destruction of ancient art is more than a war crime,* 17.03.2015. <http://www.dailydot.com/opinion/isis-war-crimes-genocide-ancient-art/>

Kemal, Y. (1998). *Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana – Bir Ada Hikayesi 1*. Istanbul: Adam Yayınları.

Khwais, D. E. (2014). Die Terrororganisation "Islamischer Staat" als globale sicherheitspolitische Bedrohung. *Argumentation Kompakt, 5*. <http://www.hss.de/uploads/tx_ddceventsbrowser/5-2014_Islam-Staat_INTERNET.pdf>

Kızılhan, I. (1997). *Die Yeziden: eine anthropologische und sozial-psychologische Studie über die kurdische Gemeinschaft*. Frankfurt am Main: Verlag Medico International.

Kızılhan, J. I. (2014a). *Verortete Erinnerungen in der Gegenwart: Das religiöse und kulturelle Gedächtnis der Yeziden in der Türkei*. Berlin: VWB (Verlag für Wissenschaft und Bildung).

Kızılhan, J. I. (2014b): Ethik im Yezidentum. In: H. R. Yousefi, & H. Seubert (Hrsg.), *Ethik im Weltkontext: Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen, (S. 159-166).* Wiesbaden: Springer VS.

Krappmann, L. (1993). *Soziologische Dimensionen der Identität: strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, 8. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.

Kreyenbroek, P. G. (1992). Mithra and Ahreman, Binyamin and Melek Tawus: Traces of an Ancient Myth in the Cosmogonies of Two Modern Sects. In: P Gignoux (Hrsg.), *Recurrent Patterns in Iranian Religion: from Mazdaism to Sufism, proceedings of the round table held in Bamberg (30th September – 4th October 1991)*, (S. 57-79). Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes.

Kreyenbroek, P. G. (1995). *Yezidism - its background, observances, and textual tradition*. Lewiston: Edwin Mellen Pr.

Kreyenbroek, P. G. (2001). Das Wesen von Tausi-Melek und sein theologischer Ursprung – eine religionswissenschaftliche Studie. *Dengê Êzîdiyan, 8+9,* 67-68.

Kreyenbroek, P. G. (2002). "Modern Sects with Ancient Roots: the Yezidis and Ahl-e Haqq of Kurdistan". In: P. Godrei, & F. P. Mistree (Hrsg.), *A Zoroastrian Tapestry: Art, Religion & Culture*, (S. 260-277). Ahmedabad: Mapin.

Kreyenbroek, P. G. (2006). *Yezidismus und Islam: Geschichte einer Entfremdung*. Vortrag im Rahmen der Reihe „Religion als Verhandlungsfeld von Konflikten" an der Georg-August Universität Göttingen am 20.12.2006, unveröffentlichtes Manuskript.

Kreyenbroek, P. G. (2009). *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Kreyenbroek, P. G. (2010a). Orality and Religion in Kurdistan: The Yezidi and Ahl-e Haqq Traditions. In: P. G. Kreyenbroek & U. Marzolph (Hrsg.), *History of Persian Literature, Vol. XVIII: Oral Literature of Iranian Languages – Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian and Tajik, Companion Volume II: to a History of Persian Literature*, (S. 70-88). London: Tauris.

Kreyenbroek (2010b): On the Question of Devil Worship in the Middle East, Oktober 2010. <https://www.uni-goettingen.de/de/on-the-question-of-devil-worship-in-the-middle-east/191910.html>

Kreyenbroek, P. G. (2016). Die Eziden, die Ahl-e Haqq und die Religion des Zarathustra. In: Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (GEA) (Hrsg.), *Eziden und das Ezidentum im Transformationsprozess: gestern, heute, morgen. Beiträge der Zweiten Internationalen GEA-Konferenz vom 04. bis 05.10.2014 in Bielefeld.*

Kreyenbroek, P. G., & Rashow, K. J. (2005). *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Lademann-Priemer, G. (2005). Die Yeziden – eine Religionsgemeinschaft im Wandel. In: H.-C. Goßmann (Hrsg.), *Missionissima: Beiträge zur Zukunft von Mission, Ökumene und Entwicklung. Festschrift für Joachim Wietzke,* (S. 159-164). Frankfurt am Main: Lembeck.

Layard, A. H. (1850). *Nineveh And Its Remains: With An Account Of A Visit To The Chaldaean Christians Of Kurdistan, And The Yezidis, Or Devil-worshippers; And An Enquiry Into The Manners And Arts Of The Ancient Assyrians*, 1 (5), London: John Murray.

Layard, A. H. (1965). *Auf der Suche nach Ninive.* München: Verlag C. H. Beck.

Lescot, R. (1936). Quelques publications récentes sur les Yezidis. *Bulletin d'études orientales, 6*, 103-108.

Lescot, R. (1938). *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjār*. Beirut: Impr. Catholique.

Lidzbarski, M. (1897). Ein Exposé der Jesîden. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 51*, 592-604.

Lüders, B. (2004). *Die Strafbarkeit von Völkermord nach dem Römischen Statut für den Internationalen Strafgerichtshof*. Berlin: BWV.

Lühr, M. (2016). *Die religiöse Identität von Eziden in Deutschland.* Masterarbeit. Ruhr-Universität Bochum. Fakultät für Sozialwissenschaft.

MacKinnon, C. A. (2007). Rape, Genocide and Women`s Human Rights (1994). In: C. A. MacKinnon, *Are women human? : and other international dialogues*, (S. 180-192). Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press.

Maisel, S. (2005). Zwischen Taufe und Beschneidung: Rituale im Yezidentum in der Heimat und im Exil. In: R. Langer, R. Motika, & M. Ursinus (Hrsg.), *Migration und Ritualtransfer – Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa,* (S. 289-303). Frankfurt am Main: Lang.

Maisel, S. (2014). One Community, Two Identities: Syria's Yezidis and the Struggle of a Minority Group to Fit in. In: K. Omarkhali (Hrsg.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, (S. 79-96). Wiesbaden: Harrassowitz.

Malfatto, E. (2015). *IS hat sogar eine Preisliste für seine Sexsklavinnen*, 28.08.2015.
<http://www.welt.de/politik/ausland/article145756828/IS-hat-sogar-eine-Preisliste-fuer-seine-Sexsklavinnen.html>

Marczak, N. (2014). *"Marriages and markets": How ISIS is using sexual violence and slavery as weapons of genocide against the Yazidi community*.
<http://combatgenocide.org/wp-content/uploads/2014/12/Marriages-and-markets-full-report.pdf>

Menant, J. (1892). *Les Yézidiz: épisodes de l'histoire des adorateurs du diable*. Paris: E. Leroux.

Merten, K. (2014). *Untereinander, nicht nebeneinander: Das Zusammenleben religiöser und kultureller Gruppen im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts*. Berlin: LIT.

Mingana, A. (1916). Devil-worshippers: Their beliefs and their sacred books. *Journal of the Royal Asiatic Society, 48 (3)*, 505-526.

Mishra, R. C. (1994). Individualist and collectivist orientations across generations. In: U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S. C. Choi & G. Yoon (Hrsg.), *Individualism and collectivism: Theory, method, and application*, (S. 225-238). Thousand Oaks: Sage.

Mossaki, N. (2014). Yezidis in Censuses in the USSR and Post-Soviet Countries. In: K. Omarkhali (Hrsg.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, (S. 97-135). Wiesbaden: Harrassowitz.

Müller, K. E. (1967). *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*. Wiesbaden: Steiner.

Noradounkian, E. (2015). *Destroying the memory of a people: ISIS' Cultural Genocide on Religious Minorities*, 08.04.2015.
<http://mironline.ca/?p=4788>

Oerter, R. & Montada, L. (1995). *Entwicklungspsychologie.* 3. Aufl. Weinheim: Beltz, Psychologie-Verlags-Union.

Omarkhali, K. (2004). On the question of the genesis of Yezidism in connection with the initiation ceremony in Vedic religion,

Zoroastrianism and Yezidism. In: A. Krasnowolska, & M. Rzepka (Hrsg.), *International Conference on Kurdish Studies, 17 – 19 May 2004, Cracow,* (S. 145-151). Krakau: Polish Acad. of Sciences Pr.

Omarkhali, K. (2012). Yezidi Religious Oral Poetic Literature: Status, Formal Characteristics, and Genre Analysis. With Some Examples of Yezidi Religious Texts. *SCRINIUM, Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History, 7-8*, 144-195.

Omarkhali, K. (2013a). Jesidismus. In: P. Ludwig (Hrsg.), *Handbuch der Iranistik*, (S. 222-225). Wiesbaden: Reichert Verlag.

Omarkhali, K. (2013b). The Kurds in the Former Soviet States from the Historical and Cultural Perspectives. *The Copernicus Journal of Political Studies, 2 (4)*, 128-142.

Omarkhali, K. (2015). Yeziden in den ehemaligen Sowjetrepubliken. *Pogrom, 2/2015,* 32-23.

O`Sullivan, C. (2011). Dying for the Bonds of Marriage: Forced Marriages as a Weapon of Genocide. <http://eprints.qut.edu.au/57902/1/O'Sullivan_-_Forced_Marriages_as_Genocide_-_Final_Review.pdf>

Othman, M. (2001). Der Wandel des yezidischen Glaubens von Naturelementen zum Monotheismus. *ROJ – a cultural periodical journal concerning Ezidian affairs, 10*, 71-94.

Othman, M. (2002). Beziehung zwischen Zoroastrismus und Ezidentum. *ROJ – a cultural periodical journal concerning Ezidian affairs, 11+12,* 78-94.

Rosiny, S. (2014). „Des Kalifen neue Kleider": Der Islamische Staat in Irak und Syrien. *GIGA Focus, 6*. < https://www.giga-hamburg.de/en/system/files/publications/gf_nahost_1406.pdf>

Satzger, H. (2011). *Internationales und Europäisches Strafrecht: Strafanwendungsrecht – Europäisches Straf- und Strafverfahrensrecht – Völkerstrafrecht*. 5. Aufl., Baden-Baden: Nomos.

Schwartz, S. H. (1994). Beyond individualism/collectivism. New cultural dimensions of values. In: U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S. Choi & G. Yoon (Hrsg.), *Individualism and collectivism, theory, method and applications*, (S. 85-119). Thousand Oaks: Sage.

Selbmann, F. (2002). *Der Tatbestand des Genozids im Völkerstrafrecht*. Leipzig: Leipziger Univ.-Verl.

Sen, A. (2007). *Die Identitätsfalle.* München: Verlag C. H. Beck.

Sinha, J. B. P. & Verma, J. (1994). Collectivism and socio-economic and psychological wellbeing. In: U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S. C. Choi, & G. Yoon (Hrsg.), *Individualism and collectivism: Theory, method, and applications,* (S. 267–275). Thousand Oakes: Sage.

Siouffi, N. (1885). Notice sur le Chéikh ʾAdi et la secte des Yézidis. *Journal Asiatique, 5 (Series 8),* 78-98.

Spät, E. (2002). Shahid bin Jarr, Forefather of the Yezidis and the Gnostic Seed of Seth. *Iran and the Caucasus, 6 (1-2)*, 27-56.

Spät, E. (2004). Changes in the Oral Tradition of the Yezidis of Iraqi Kurdistan. *The Journal of the Kurdish Studies, 5*, 73-83.

Spät, E. (2005). *The Yezidis.* London: Saqi.

Spät, E. (2009). The Role of the Peacock "Sanjak" in Yezidi Religious Memory; Maintaining Yezidi Oral Tradition. In: Barbiera, A. Choyke, & J. Rasson (Hrsg.), *Materializing Memory: Archaeological material culture and the semantics of the past*, (S. 105-116). Oxford: Archaeopress.

Spät, E. (2010). *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, Piscataway (NJ): Gorgias Press.

Spät, E. (ohne Jahr). Response to Richard Foltz, "Religions of Iran: From Prehistory to the Present", <https://divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/webforum/022014/Spaet%20response%20to%20Foltz%20final%202.pdf>

Spencer, R. (2014). *Isil carried out massacres and mass sexual enslavement of Yazidis, UN confirms,* 14.10.2014. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/islamic-state/11160906/Isil-carried-out-massacres-and-mass-sexual-enslavement-of-Yazidis-UN-confirms.html>

Sternberg-Spohr, A. (1988). *Zur Situation der Yezidi in der Türkei: Gutachten*. Bonn.

Tagay, S., Bari, M., Lühr, M. & Kus, I. (2015). *Das Ezidische Genozid-Inventar (EGI).* <https://www.uni-due.de/rke-pp/ezidisches_genozid_inventar.shtml>

Tagay, S., Kus, I., Bulut, N., Hasanyan, T., Kızılhan, J. I., Othman, M., Broka, H. & Hemo, T. (2013). *Ezidisches Identitäts-Inventar (EZI).* <https://www.uni-due.de/rke-pp/ezidisches_identitaets_inventar.shtml>

Tagay, S. & Kus, I. (2016). Ezidische Identität in der Diaspora. In: Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen e.V. (GEA) (Hrsg.), *Eziden und das Ezidentum im Transformationsprozess: gestern, heute, morgen. Beiträge der Zweiten Internationalen GEA-Konferenz vom 04. bis 05.10.2014 in Bielefeld.*

Thomas, A. (1993). Psychologie interkulturellen Lernens und Handelns. In: A. Thomas (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie. Eine Einführung,* (S. 377-424). Göttingen: Hogrefe.

Thomas, A. & Utler, A. (2013). Kultur, Kulturdimensionen und Kulturstandards. In: P. Genkova, T. Ringeisen & F. T. L. Leong (Hrsg.), *Handbuch Stress und Kultur*, (S. 41-58). Wiesbaden: Springer.

Tolan, T. (2004). Die Yeziden – Religion und Leben. In: E. Franz (Hrsg.), *Yeziden – eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne – Beiträge der Tagung vom 10.-11. Oktober 2003 in Celle,* (S. 13-21). Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

Tomlison, S. & McTague, T. (2014). *'ISIS want to impregnate Yazidi women and smash our blond bloodline': Fears grow for the 300 women kidnapped from Sinjar*, 14.08.2014 <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2724658/Were-not-leaving-Yazidis-refusing-come-mountain-300-women-stolen-ISIS-impregnated-smash-blond-bloodline.html>

United States Department of State (2012). *Iraq 2012 International Religious Freedom Report*. <http://www.state.gov/documents/organization/208602.pdf>

Uphoff, P. (2013). Religiöse Minderheiten in der Islamischen Republik Iran. *Zeitschrift des Instituts für Islamfragen (IfI), 13 (1)*, 21-39.

Vereinte Nationen (2014). *United Nations Report on the Protection of Civilians in Armed Conflict in Iraq: 6 July – 10 September 2014*. <http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/UNAMI_OHCHR_POC_Report_FINAL_6July_10September2014.pdf>

Vereinte Nationen (2015). *Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the human rights situation in Iraq in the light of abuses committed by the so-called Islamic State in Iraq and the Levant and associated groups. Human Rights Council, Twenty-eighth session, Annual report of the United Nations High Commissioner for Human Rights and reports of the Office of the High Commissioner and the Secretary-General, A/HRC/28/18,* 27.03.2015. <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session28/Pages/ListReports.aspx>

Werle, G. (2007). *Völkerstrafrecht*. 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.

Wießner, G. (1984). „…in das tötende Licht einer fremden Welt gewandert". Geschichte und Religion der Yezidi. In: R. Schneider (Hrsg.), *Die kurdischen Yezidi – Ein Volk auf dem Weg in den Untergang*, (S. 31-46). Göttingen: Gesellschaft für bedrohte Völker.

Wießner, I. (2015). Der Weg der Yeziden aus dem Orient nach Europa. *Pogrom, 2/2015,* S. 36-39.

Wunn, I. (2009). Yezidentum in Deutschland – eine ethnische Religion im Wandel. *Zeitschrift der Ezidischen Akademie, 3,* 8-11.

Yalkut-Breddermann, B. (1999). Der Wandel der yezidischen Religion in der Diaspora. In: G. Jonker (Hrsg.), *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland,* (S. 51-63). Berlin: Zentrum Moderner Orient.

Yalkut-Breddermann, S. B. (2001). *Das Volk des Engel Pfau – Die kurdischen Yeziden in Deutschland*. Berlin: Das Arabische Buch.

Yang, F. & Ebaugh, H. R. (2002). Religion and Ethnicity Among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 367-378.

Yazda (2016). *A Report from the Yazda Documentation Project on Mass Graves of Yazidis Killed by the Islamic State Organization or Local Affiliates On or After August 3, 2014,* 28.01.2016. <http://www.joshualandis.com/blog/wp-content/uploads/Yazda-Report-on-Mass-Graves-Jan-28-2016.pdf>

Yazda & Free Yezidi Foundation (2015). *ISIL: Nationals of ICC states parties committing genocide and other crimes against the Yazidis – Requesting the commencement of a preliminary examination in the situation involving genocide and other crimes committed against the Yazidis in Sinjar and Nineveh Plains since August 2014*, 09/2015.

<https://www.freeyezidi.org/wp-content/uploads/Corr-RED-ISIL-commiting-genocide-ag-the-Yazidis.pdf>

Die Autoren

PD Dr. Dipl.-Psych. Şefik Tagay hat an der Ruhr-Universität Bochum Psychologie studiert. Er ist seit 2003 Forschungsleiter der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie der Universität Duisburg-Essen. Dr. Tagay hat langjährige Erfahrung in interkultureller Psychotherapie mit Migrantinnen und Migranten. Darüber hinaus entwickelte er das Essener Trauma-Inventar (ETI) in 15 Sprachen, das Essener Migrations-Inventar (EMI) und das Ezidische Identitäts-Inventar (EZI) in sieben Sprachen. Dr. Tagay ist Träger des Förderpreises der Deutschsprachigen Gesellschaft für Psychotraumatologie (DeGPT). Er forscht seit vielen Jahren über die Eziden und das Ezidentum in der Diaspora.

Dipl.-Pol. Serhat Ortaç hat Rechtswissenschaften, Politikwissenschaft sowie Friedens- und Konfliktforschung an der Philipps-Universität Marburg studiert. Er hat sich hier insbesondere mit Fragen des Europa- und Völkerrechts sowie den Staatsbildungsprozessen der Kurden im Nordirak seit dem Ende des 2. Golfkriegs beschäftigt. Herr Ortaç war von 2008 bis 2011 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Deutsches, Europäisches und Internationales Zivilprozessrecht an der Leibniz Universität Hannover. Seit 2011 ist Herr Ortaç Richter am Sozialgericht. Er beschäftigt sich seit mehr als einer Dekade mit Auslegungsfragen der ezidischen Religion.

„Dema ku tu alîkariya mirovekî bikî, nepirse ew li ser kîjan ol an ji kîjan neteweyê ye!“ (Wenn Du einem Menschen hilfst, frage nicht nach seiner Religion und auch nicht nach seiner Herkunft!) Dieses ezidische Sprichwort verkörpert vielleicht wie kein zweites die friedvolle und tolerante Haltung des Ezidentums gegenüber anderen Religionen und Menschen.

Die Eziden, Angehörige einer jahrtausendealten Religion, mussten jedoch in ihrer langen Geschichte schmerzhafte Erfahrungen machen. Sie wurden aufgrund ihres Glaubens vielfach verfolgt und getötet, sie waren entrechtet und gesellschaftlich wie politisch marginalisiert. Bis in die jüngste Zeit hinein sind sie in ihrer Existenz bedroht. Und dennoch haben sie nie ihren humanistischen Wertekompass sowie den Glauben an sich, ihre friedfertige Religion und reichhaltige Kultur aufgegeben. Sie haben trotz aller Verwerfungen mit anderen religiösen Gruppen nie die Hoffnung auf ein friedvolles Miteinander verloren und nie vergessen, die Hand auszustrecken, wenn andere in Not waren, ganz gleich, um wen es sich dabei handelte.